تاریخ ارجاع ۷۶/۳/۱

تاریخ تحویل ۷۶/۹/۱۵

جمهوری اسلامی ایران

کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی

کتاب: شرح اشارات ابن سینا

مؤلف: خواجه نصیر طوسی

مترجم:

شمارهٔ قفسه: ۱۱۴۰۹

شماره ثبت کتاب: ۸۹۵۴۳

النمط الأول في تجوهر الأجسام

النمط الثاني في الجهات وأجسامها

النمط الثالث في النفس الأرضية والسماوية

النمط الرابع في الوجود

النمط الخامس في الصنع والإبداع

النمط السادس في الغايات ومبادئها

النمط السابع في التجريد

النمط الثامن في البهجة والسعادة

النمط التاسع في مقامات العارفين

النمط العاشر في أسرار الآيات

شرح اشارات للمحقق الطوسي خواجه نصير الدين طوسی

شرح اشارات ... واله ... ارسطو

النمط الاول في تجوهر الاجسام الفصل الاول في نفي الجزء ٢ في الصورة والهيولى ٣ في تناهي الابعاد
٤ في الكيانات المنفصلة ٥ العاشر ١٠ في ابطال الخلاء النمط الثاني في الجهات الفصل الاول في امتناع الحركة
المستقيمة على المحدد ٢ في ان الجسم البسيط الذي له طبيع ولعدم لايقتضي الا شيئا واحدا ٣
في ان الجسم لايخلو عن موضع ومكان ٤ في اثبات مبدا ميل المحدد له في الكون والفساد ٦
في الكيفيات كالحرارة والبرودة ٧ في ان النار حارة والماء رطب ٨ في كيفية تولد المركبات من العناصر
٩ في تحقيق ماهية المزاج النمط الثالث في النفس الارضية والسماوية الفصل الاول في وجود النفس
٢ في تاثر البدن عن النفس ٣ في احوال قوى النفس اي المدركة وغيرها ٤ في امكان وجود القوى القدسية
٥ في ماهية النفس وكمالاتها ٦ في الصور العقلية والعاقل والمعقول ٧ في القوى كالغاذية والنامية
٨ في الحركات الاختيارية ٩ في اثبات النفوس الفلكية ١٠ في ان نفس الفلك ذات ارادة كلية وجزئية
النمط الرابع في الوجود وعلله الفصل في ان الممكن لايوجد الا بعلة ٢ في اثبات
الواجب الوجود والتوحيد ٣ في ان الواجب لايشارك شيئا ٤ في اثبات العلم للواجب
النمط الخامس في الصنع والابداع فصل في الاحداث والمحدث والزمان ٢ في ان كل حادث
مسبوق بموضوع ومادة ٣ في ان المعلول لايتخلف عن علته التامة ٤ في قدم الموجودات وحدوثها
٥ في ابطال الاراء القديمة النمط السادس في المبادي والغايات الفصل الاول في الغناء والفقر
٢ في الكرم والجود ونفي العرض ٣ في احوال القوى المحركة للافلاك ٤ في اثبات العقول ٥ في اثبات
السكون بين الحركات المختلفة ٦ في ان الحركة الحافظة للزمان دورية ٧ في امتناع القوى الجسمانية الغير المتناهية
٨ في ان العقل المحرك للسماء غير متناهية ٩ في صدور الاحوال المتجددة في النفس الفلكية عن العقل
١٠ في ان المعلول الاول لايمكن ان يكون جسما بل هو عقل ١١ في معرفة كثرة النفوس والعقول

النمط السابع في التجريد فصل ١ في امتناع كون القوى علة للتجرد
في النفس الناطقة بعد تجردها عن البدن ٢ في ان الواجب وما يتبعه من المبادي
العالية على اي نحو من انحاء التعقل ٣ في ان الواجب يعقل ذاته ٤ في تغير
الصفات ونعت الوجود لا يتبدل صفاته ٥ في الخير والشر والسعادة
والشقاوة النمط الثامن في البهجة والسعادة فصل في اللذات العقلية
النمط التاسع في مقامات العارفين واحوالهم في سلوكهم في الرياضة
النمط العاشر في اسرار الآيات ... در اصفهان ابتياع شد

بسم الله الرحمن الرحيم وبلطفك يا كريم

قال الشيخ هذه اشارات الى اصول وتنبيهات على جمل يستبصر بها من تيسر له
ولا ينتفع بالاصرح منها من تعسر عليه والتكلان على التوفيق وانا اعيد وصيتي واكرر
التماسي ان تضن بما تشتمل عليه هذه الاجزاء كل الضن على من لا يوجد فيه ما اشترطه
في آخر هذه الاشارات اقول ان هذا النوع من الحكمة النظرية اعني الطبيعي
والالهي لا يخلو عن اغلاق شديد واشتباه عظيم اذ الوهم يعارض العقل في ماخذها
والباطل يشاكل الحق في مباحثها والفكر يتشعب فيها معارك الاراء التي للذو مصادم
الاهواء المتقابلة لا يرجى ان يطلع عليها اسلم زمان ولا يكاد يتضح لعلها نوع
الانسان والناظر فيها يحتاج الى مزيد تجرد للعقل وتمييز من الذهن وتصفية للفكر
وتدقيق للنظر وانقطاع عن الشواغل الحسية وانفصال عن الوساوس العادية
فان تيسر له الاستبصار فيها فقد فاز فوزا عظيما والا فقد خسر خسرانا مبينا لان
الفائز بها مرتق الى درجات الحكماء المحققين الذين هم افاضل الناس والخاسر بها نازل
في منازل المتفلسفة الجاهلين الذين هم اراذل الخلق ولذلك وصى الشيخ بحفظ هذا
القسم من كل بما يحفظ وامر بالضن به كل الضن وانا اسال الله الاعانة على السلوك
والعصمة عن الخطاء والطغيان واشترط على نفسي على ان لا اتعرض لذكر ما اعتقده فيما
اجد مخالفا لما اعتقد فان التنوير عن الرد والتفسير عن النقد والله المستعان وعليه التكلان
النمط الاول في تجوهر الاجسام قال الفاضل الشارح النمط الطريق والنمط
والنمط ضرب من البسط وانما وسم ابواب المنطق بالنهج وابواب هذين العلمين
بالنمط لان المنطق علم يتوصل به الى سائر العلوم فكانت ابوابه انهاجا وهذين مقصودان
بذاتهما فكانت انماطا واقول والجوهر يطلق على الموجود لا في موضوع وعلى حقيقة الشيء وذاته
والجوهر بالمعنى الاول صيرورة الشيء جوهرا وبالمعنى الثاني تحقق حقيقته فالمراد بتجوهر
الاجسام ليس هو الاول لانها ليست مما لا تكون جواهر فتصير جواهر بل هو الثاني
فان المطلوب تحقق حقيقتها اهي مركبة من اجزاء لا تتجزى ام من المادة والصورة والتم

متسلسلة من اصحاب هذا الرأي اوردوا الاول منها لورود المنع عليهم والثانية لبعدها
لما بيناه ... على ما سيجيء ان يقع باقصى الاوضاع ... وقع ... الكتاب اسرار ... الوحي
الاتفاق ... الحكمة ... لان الاقسام اما ان تعسر الاستدلال والسلوك
كالاسماء الصلبة او يسهل كالاسماء اللينة واما ان لا تعسر كالفلك عند الحكماء
فيسمى الاول بالكسر والثاني بالقطع والثالث بالوهم والوهم والعاشر في اي القوم
ان الوهم ربما يعقل الانه لا يقدر على انحصار ما يقسمه لصغر او لانه لا يقدر على الاحاطة
بما لا يتناهى والوهم العقلي لا يقف لتعلقه بالكليات المشتملة على الصغر والكبر
وغير المتناهي والعالي ... فتصلب فتعلقه في بعضها هكذا الكسر او لا قطع ولا
وفرضا ... يكون لعله لاحل القطع ... الفرض الاول
اصح لانه لم يفرق بين القسمة الوهمية والفرضية موضع من الكتاب قوله ولا يعلمون
ان الاوسط اذا كان كذلك لقي كل واحد من الطرفين منه شيئا غير ما يلقاه الاخر وانه
ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه باسره اقول هذا ابتداء شروع في النقض
واما احد الحكم الرابع وبيانه ان الاوسط اذا حجب الطرفين عن التماس لا يخلو اما ان
لا يلاقي الطرفين او يلاقيهما وان لاقاهما فاما بالاسر او لا بالاسر فهذه اقسام ثلثة
والاول ينافي كونه حاجبا لهما والثاني ينافي الحكم الثاني وهو باطل لاجرام
من هذه الاجزاء لان الثالث لا يتصور الا بعد ملاقاة الاجزاء وايضا
ينافي كونه حاجبا لهما عن التماس ... واحد الاجزاء وهو يوجب ... تقسيمه
وما يعني الحكم الثالث ومع جميع ذلك مستلزم للمطلوب كما سيأتي والثالث تعرف
النحو والشيخ لم يذكر القسم الاول وذكر اولا وهما ان لا يلاقي الطرفين او ... حكما
لان الخصم لم يذهب اليهما فبادر الى ذكر القسم الثالث الذي هو العمدة بقوله لقي كل
واحد من الطرفين منه شيئا غير ما يلقاه الاخر ... على الخصم ثم رجع بعد
ذلك الى بيان القسم الثاني بابطاله بعينه للشرع على القسمين المذكورين الاول
والثاني فكان بعينه اصح قوله ليس كل واحد من الطرفين يلقى من الاوسط شيئا غير ما يلقاه

الاخر وهو يصدق مع عدم الملاقاة وهو الملاقاة بالاسر ثم ترك الاول لان
احاله الظاهر وصرح برفع الثاني بقوله والجسم ولا واحد من الطرفين ملاق بالاسر وانما
خصه بالذكر لانه مذهب بعضهم كما سنذكر ولانه هو الذي يستلزم التداخل واما رجع
الى القسم الثالث من المناقضة فقد مر انه لا مجال للاقتصار على حصر الحكم بل يقصد الى
ابطال هذا الرأي في نفس الامر فالواجب عليه ابطال جميع الاحتمالات وان لم تذهب
اليه ذاهب قوله وانما يجب لو جوز بعض اجزاء الوسط حتى يكون مكانها او حيزها
او ما شئت فسمه واعلم انه لم يكن له بد من ان يصدر قوله بقوله بيان حال القسم الثاني
وهو القول بالمداخلة فقسمه اولا بالاشارة الى المكان او الحيز واعلم ان المكان
عند القائلين بالجزء عبارة عما ذكرنا لان المكان عندهم قريب من مفهومه اللغوي وهو
ما يعتمد عليه المتمكن كالارض للسرير والاجسام عندهم هو ما يسميه الحكماء حيزا واما الحيز
فهو عندهم الفراغ الموهوم المشغول بالمتحيز الذي لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز
للماء واما عند الشيخ والجمهور من الحكماء فهما واحد وهو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح المماس م
الظاهر من الجسم المحوي فلما لم يكن المشاركة فيه مرضيا ههنا وكان المقصود من المكان
او الحيز المذكور معلوما غير محتاج الى بيان اشار اليه بقوله مكانها او حيزها او ما شئت
فسمه ولهم المسامحة في العبارات والمعنى ان الطرف لو جاز ان يشاهد الوسط
فلا بد من ان ينفذ في الوسط قوله فيلزم عدم التناهي والعدد الذي بعده دون اللقاء الموهوم
للمداخلة اي فيلزم الطرف حال النفوذ في الوسط عدم التناهي حال المماسة هذا النفوذ والعدد
الذي بعده حال المماسة هذا النفوذ دون اللقاء الموهوم حال النفوذ للمداخلة والمراد بيان خفاء
الملاقي في الحالين من الحالتين فانه يصح تسمية الوسط بقسمين ويمكن ان يتوهم من قوله عدم التناهي
انه يلي حال النفوذ في الوسط عدم تمام المداخلة عدم التناهي حال المماسة هذا النفوذ والعدد الذي
بعده حال النفوذ عدم التلاقي عند تمام المداخلة وهو اللقاء الموهوم للمداخلة وذلك يصح
تسمية الوسط بقسمة اقسام والفاضل الشارح قدس سره على هذا التوهيم طعن فيه بان
هذا البيان انما يحتاج الى تكلف واقول هذا التقسيم يصح ان يكون الشيء الذي هو حجم كرها او

وهو حال الذي بعد المماسة وقبل تمام المداخلة واخر وهو حال تمام المداخلة هذا انما
يصح على رأي نفاة الجزء وهو ان يكون الجزء متصلة غير انها قابلة للقسمة بانقسامه في اثباته
في على رأي مثبتي الجزء ولا يصح على رأي مثبتيه فان الموهوم لا يمكن ان يلاقي ناقصا كما في الواحد عندهم
شيئا فشيئا فلا يكون النفوذ في الجزء الواحد وسطا مسبوقا بحالة لحوق ناقص وان هذا
الكلام على التقدير لانه لا يكون اجتماعا بل يكون مخيلا على المصادر على التخطي قوله واللقاء
الموهوم للمداخلة بعينه انما يكون بملاقاة الوسط ملاقيا للطرف الاخر ملاقاة الوسط له ولو
لا بحسب الوضع اخلا فراغ عن ان يشرع لا يكون ثمة وسط وطرف ولا ارد بالحجم فان
كان شيء مع ذلك لم يكن ما يكون عند توهم المداخلة من الملاقاة بالاسر بل بين فراغ واقسم
ملاقيا اي المداخلة التامة انما يكون الطرف الملاقي للوسط بعينه المداخلة ايضا
ملاقيا للطرفين اللذين فانهما ملاقيان بالاسر وقد رجح الاشارة في الوضع عن المداخلة
والوضع بينهما هو كون الشيء بحيث يشار اليه اشارة حسية وذلك لان الاشارة الى احدهما
يكون بعينه اشارة الى الاخر او لا فراغ عن ذلك وعلى هذا التقدير لا يكون ثمة وسط
وطرف اي هذا الوجه من قصد الحكم الرابع المذكور بالجزء ولا بعد بالحجم اي من قصد الحكم الثاني
ايضا وان كان شيء من ذلك اي ان كان بعد الحكم المذكور شيء لم يكن الملاقاة بالاسر
وهو من قصد الحكم الثالث فتقسيم الجزء والحاصل ان يكون المداخلة من قصد اللفظ الكلام المذكور
جميع والمختصر هذا الكلام ان القول بالتداخل يستلزم القول باحد بطلانه اشياء اما امتناع
ملاقاتها او ملاقاتها بالكل وبالبعض وذلك يستلزم القول باحد بطلانه اشياء اما امتناع بالذات
الاقسام منها او عدم اشارة في الوضع او بحجمها وهذه محال فالقول بها محال وهذا الحكم
من حجم والفاضل الشارح اورد من جهة الشيء معارضه لما ذهب اليه من ان الحركة موجود
غير ان وينتقل الى ما بعد والى ما تنشد بها غير موجودين والى ما في الحال ولولا وجهه هو
ان انقسم بالكاسر لكونه موجودا وهو ان انقسم لم يكن جسمه موجودا لكونه غير قار فان لا انقسم
ولا انقسم فانه يبطل المذكور من المسائل الا الانقسام في الحال من الحركة فهو ادون جزء لا يتجزى وهكذا
هذا الشكل تعلق بحصول اتصال المقادير على ما سنبين ان شاء الله تعالى وهم واما ان وقد التلاسن

من تلك وقول بهذا الى البعض لكن من اجزاء غير متناهية اقول يريد ابطال
الاحتمال الثاني المسموع في النظام وغيره من الاحتمالات الاربعة المذكورة وهو قوله
لما وهو الخارج معاه الجزء ولم يعددوا على الاحتمال ادعوا الفا وحكموا ان الجسم ينقسم
انقساما غير متناهية لكنهم لم يريدوا انه هو موجود في الشيء بالقوة وبين ما هو حاصل
فيه بالفعل وظنوا ان كلما يمكن في الجسم من الانقسامات التي لا تتناهى فهو حاصل فيه
بالفعل فحكموا باشتماله على ما لا يتناهى من الاجزاء حقيقة وهذا الحكم ينعكس بعكس
النقيض الى ان كل ما لا يكون حاصلا في الجسم من الانقسامات فهو لا يمكن ان يحصل فيه
ثم انهم معترفون بوجود كثير في الجسم وان الكثرة انما تكون من احاد وان الواحد من حيث
هو واحد لا ينقسم فاذن قد يحصل من اقوالهم صريحا ان الجسم يشتمل على
اشياء غير منقسمة وكل ما يشتمل عليه جسم ولا يكون منقسما فانه لا يقبل القسمة فيلزم
يشتمل على اشياء غير منقسمة فهو يشتمل على ما لا يقبل القسمة وهذا هو القول بالجزء الذي
لا يتجزى وقد لزمهم وان لم يصرحوا به الا ان القائلين به يقولون باجزاء متناهية وهؤلاء
يقولون الى ما لا يتناهى فهو لا ممكن وان يقولوا بهذا التالف ولكن من اجزاء غير متناهية
فقد ورد ساير الوجوه فلما لزم اصحاب المذهب الاول اعني هذا المذهب
وجوب في موضع قطع مسافة محدودة في زمان غير متناه ارتكبوا القول بالطفرة ولما
لزمهم وجوب سكون المشتمل على الاجزاء غير المتناهية في حجم جرم واحد من الاجزاء
ولما لزم هؤلاء اعني اصحاب المذهب الاول بجزء الجزء الوسط وكذا الوجه عند حركة البعد
وقطع مسافة مشتملة على جزء واحد لكون الوسط ابطاء منه ارتكبوا القول بسكون البطيء
في بعض ازمنة حركة السريع ولزمهم من قبل القول بانفكاك الرحى عند الحركة فالتزم التفصيل
بين الوسط بالطفرة وتفكيك الرحى على ما هو المشهور من قوله ولا نعلم ان كل كثير
كان متناهيا او غير متناهية فان الواحد والمتناهي موضوعان فيهما قال الفاضل
الشارح الكثير هي بالكسر اي على العدد تصحيح على ما يكون بالعدد من الجملة بالكثير
والاولى من مقوله الكم والثانية من مقولة المضاف والواحد على التقدير موضوع فيها

اما المتناهي ان اراد به المتناهي في المقدار فلا يكون موجودا في كل كثير لان الكثير من غير
المقدار ايضا وان اراد به المتناهي في العدد فلا يكون موجودا في كل كثير حقيقة
لانه لا يكون موجودا في الاشياء اذ لا عدد لها من انه لكنه يكون موجودا في كل كثير اضافة
لان الاشياء ليس كثيرا لعادة فاذن ينبغي ان يحمل الكثير على الاضافة حتى يستقيم
الكلام اقول وليس هو احق بالمطعنة فيه ان الكلام القاصر اذ المقصود واضح قوله فاذا
كان كل متناه يوجد منها مؤلفا من احاد ليس له حجم ازيد من حجم الواحد لم يكن بالنهاية
متعددا المقدار بل غير متناهي العدد معرض كل عدد متناه من الكثير اذا اخذ مؤلفا ولا يخ
اما ان لا يكون حجم وذلك المجموع ازيد من حجم الواحد او يكون وهذان قسمان والشيخ
اشار الى ابطال القسم الاول بان الثالث علي ذلك التقدير لا يكون متعدد المقدار
وذلك لان الحجم لا يزداد به ثم قال بل غير متناهي العدد اي بل غير متناه فلا يتعدد العدد ايضا
ولم يعد بل العدد قال الفاضل الشارح وذلك لوقوع الخطأ بانه يتعدد بالعدد لعله
وان لم يكن متعددا بالمقدار وفي التحقيق ليس بتعدد ايضا لان الاجزاء اذا كان بعضها مواليا
متناهيا والمقدار الواحد منها يكون في الحجم الواحد وقد يتحد ان يمتنع الامتياز بينها
بنفس الحجمية او بشيء من لوازمها اذ لا تخلو الحجم ولا بشيء من العوارض لانها متشابهة ولا
النسبة الحجمية واذ لا امتياز اصلا فلا تعدد الا ان الشيخ لما لم يكن محتاجا الى
هذا البيان لم يجزم بالنفي والاثبات بل ترك الامر على التجويز واقول عدم الامتياز
في الوضع لا يستلزم عدم الامتياز بالعوارض فان النقط التي هي اطراف انصاف
اقطار الدائرة تجتمع عند المركز بحيث لا تمايز في الوضع وتختلف احوالها العارضة
بحسب محاذاتها للخطوط المختلفة وتكون متعددة بسبب الاعتبار واليه فلك التمييز
العدد من لواحق التغاير والتغاير قد يكون عقليا وقد يكون وضعيا وعند التداخل
يرتفع التغاير الوضعي دون العقلي فيرتفع التعدد الوضعي دون العقلي فلذلك حكم
الشيخ بارتفاع العدد على سبيل التجويز قوله وان كان لكل منها مسافة حجم
دون حجم الواحد واكتسب الاضافات منها في جميع الجهات حتى كان حجم في كل جهة

فكان جسم هذا هو الجسم الكائن العصمس المذكور واراد ان يؤلف من كل
متناهيه جسما ذا طول وعرض وعمق وذلك يمكن على تقدير انه بالحجم بازدياد
الاجزاء وانما يتأتى باضافة بعض الاجزاء الى بعض في الجهات الثلث حتى يصير المؤلف
طويلا عريضا عميقا فيكون جسما وقوله كان حجم في كل جهة فكان جسم اي حصل حجم في
كل جهة فحصل جسم وانما قاله لكن لان الجسم لا يطلق الا على المتصل في الجهات الثلث
والحجم يطلق على ما يكون له مقدار ما ... لان يدخل فيه ... قال الفاضل الشارح
ينبغي ان يضمر في المتن لفظه وذلك ان يقال وامكنت الاضافات بينها ويعتبر كما
في جميع الجهات ولعدم ... اللفظة يسقط من قلم الشيخ او الناسخ او ... الشيخ
لدلالة الكلام عليها اقول ليس الى هذا الاضمار احتياج لان الجهات في قوله وامكنت
الاضافات بينها لا يعود الى الكرة بل يعود الى الاجزاء التي يعود اليها الضمير في قوله
منها والمعنى ان الاجزاء انما يحصل بالاضافات بينها في الجهات الا ان يوجد اولا
بالنسبة الكثرة في جهة ثم يحاذي ... في الجهات ... الى غير ذلك الكثرة وكان الفاضل
الشارح فسر الاضافة بالنسبة وفهم من امكان الاضافات امكان النسب بين الجسم
الحاصل من الكثرة المتناهية وبين المؤلف من غير المتناهية في جميع الجهات فذلك بعيد
عن الصواب لقوله بعد ذلك حتى كان حجم في كل جهة فان النسبة انما يكون بعد صيرورتها
جسما لا قبلها والاصوب ان يفسر الاضافة بضم بعض الاجزاء الى البعض كما ذهبنا
اليه واعلم ان الشيخ لو اقتصر على هذا القدر لكن ... في مناقضة القائلين بان كل جسم
متألف مما لا يتناهى وذلك لان الجسم الذي الفه قد يتألف مما يتناهى لكنه لم يقتنع بذلك
بل قصد بيان ان الاجسام المتناهية المقادير لا يتألف مما لا يتناهى اصلا قوله
كان نسبة حجمه الى الحجم الذي اتى عن متناهيه نسبة متناهي العدد هذا بيان لقوله ان
كان لكن متناهية ... حجم الواحد الى قوله فكان جسم والجميع شرطية متصلة وقد ذهب
الفاضل الشارح الى ان قوله فكان جسم كان نسبة حجمه الى الحجم الذي اتى عن
متناهيه نسبة متناهي العدد قضية واحدة موضوعها الجسم ومحمولها قضية اخرى

لا متناهي العدد

٦

وهي قوله كان نسبة حجمه نسبة متناهي العدد ولفظة كان رابطة والمجموع ... المتقدم
المذكور والاظهر ما ذكرناه وتقدير الكلام ان يقال ان كان حجم الاجزاء المتناهية
ازيد من حجم واحد منها وحصل من تاليفها في الجهات جسم كان نسبته وذلك الجسم الى
جسم اخر متناهي القدر مؤلف من اجزاء غير متناهية نسبة شيء متناهي العدد الى شيء
متناهي العدد واعلم انه لم يعتبر النسبة بين المؤلف من الاجزاء المتناهية وبين متناهي الاجزاء
الا بعد ان صيّره جسما وذلك لان النسبة لا يتحقق الا بين ما يكون من نوع واحد كالجسم والسطح
والخط مثلا قوله لكن ازدياد الحجم يكون بقدر التأليف والنظم فيكون نسبة الاجزاء
المتناهية الى الاجزاء الغير المتناهية نسبة متناه الى متناه وهذا خلف محال هذا استثناء
لنقيض تالي المتصلة المذكورة يريد به انتاج نقيض المقدم وهو ان القائلين بكون كل
جسم مؤلفا مما لا يتناهى لكان حجم المؤلف من عدة متناهية من جملة ما لا يتناهى اما ازيد من
حجم الواحد او ليس بازيد منه والثاني باطل لانه لا بد من ازدياد المقدار والاول ايضا
باطل لانه لو كان حقا لكان نسبة حجم المؤلف من عدة متناهية في الجهات الثلث الى حجم الجسم
المؤلف مما لا يتناهى نسبة متناه الى متناه لكنها كنسبة الاجزاء الى الاجزاء فنسبة متناه
الى متناه كنسبة متناه الى غير متناه وهذا خلف محال فبطل الاول ايضا واذا بطل القسمان
بطل المقدم وهو كون الجسم مؤلفا مما لا يتناهى تنبيه الحس اذا اوجب النظر ان
الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفا من مفاصل غير متناهية وان الحس يحكم بان يكون كل جسم مفاصل
متناهية الى ما لا ينفصل بعد او وجب امكان وجود جسم ليس له مفاصل بالفعل
امتنع كون جسم مؤلفا من اجزاء لا تتجزى سواء كانت متناهية او غير متناهية منتهية الى
جميع الانقسامات الممكنة ليس كما هي في الجسم الموجود بل يثبت ان بعض الاجسام غير منقسم
بالفعل مع كونه قابلا للانقسام فهذا هو المطلوب في هذا الفصل وسماه تنبيها لعدم
الاحتياج فيه الى برهان زائد على ما تقدم وانما اورد القضية الاولى مهملة وهي
ان الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفا ولم يقل كل جسم لان الثابت بالبرهان في الفصل الثاني
هو ان الاجسام المتناهية الاجزاء لا يجوز ان يكون متألفة مما لا يتناهى فقط ولو جاز

ولو جاز وجود جسم غير متناهي العدد لجاز وقوع مفاصل غير متناهية فيه وطالما سيأتي
امتناع وجوده بعد لم يحكم بذلك كليا ولم يحكم ايضا جزما بالسلب لوهم كون الكلية
فاهملها ويستصحب الحكم بعد بيان امتناع وجود جسم غير متناهي العدد كليا قال الفاضل
الشارح انه قال في الفصل الاول لا يجوز ان يكون الذي هو مؤلف كما انه لا يجوز
وفي الثاني ليس يجب ان يكون وذلك لان تركب الجسم من اجزاء غير متناهية ممتنع ان يكون
ومن المتناهية ممكن ان لا يكون فلاجل ذلك حكم في الاول بالامتناع وفي الثاني بالامكان
العام اقول انه لم يعمل في الثاني ... لا يجب تركب الجسم من اجزاء متناهية مطلقا بل قال يجب
تركبه من الاجزاء المتناهية التي لا تتجزى وقد اعقبه قوله الى ما لا ينفصل وبيان امتناع
تركبه منها كان الواجب ان يقول فهذا القسم ايضا ممتنع كما ان لا يكون والصواب انه
قال انه لما قال في الفصل الاول ومن الناس من لما ... هذا التأليف كلامه قال
ومن الناس من يكون هذا التأليف ثم لما ابطله او رد بيان ... بعض ذلك وهو الحكم بانه لا يجوز
ولما قال في الفصل الاول من الناس من يظن ان كل جسم ذو مفاصل اي يزعم انه يجب
فلما ابطله اورد بيان نقيضه وهو الحكم بانه لا يجب وبالجملة فالقضية الاولى مهملة كما
والثانية جزئية لان قوله ليس يجب ان يكون لكل جسم في قوة قولنا ليس يجب ان يكون لبعض
الاجسام ولذلك جعل اللازم منها جزئيا وهو قوله بعد اوجب امكان وجود جسم ... لكنه
يحسن غير منقسم وذكر الفاضل الشارح عليه سؤالا وهو ان امتناع حصول الاقسام
الى ما لا يتناهى بالفعل يقتضي الحكم بوجود جسم لا يكون لا منقسم الى مفاصل على سبيل الوجوب فلم قال
الشيخ فقد اوجب امكان وجود جسم ولم يقل فقد اوجب وجود جسم واجاب بان هذا الامكان
يحتمل ان يكون عاما واذا كان عاما فقوله صحيح وذلك لان الممتنع هو حصول جميع
الانقسامات بالفعل والا فحصول كل واحد منها ليس بواجب الا ممتنع فان لم يمتنع الوجود جسم
غير منقسم ان يكون عدم المفاصل الا ما يرجى كالفلك اقول والاظهر انه لما سلب
الوجوب عن كون الجسم مركبا عن الاجزاء لزمه امكان كونه غير مركب ولذلك ذكر الامكان قوله
بل هو في نفسه كما هو عند الحس الحس يحكم باتصال الجسم وان سلما قاصرا عما هو سبيل

٧

اليه الوهم كان ادراكه على غير محسوس ولما بطل ذلك صح كون الجسم متصلا في نفس الامر كما
هو عند الحس قوله لكنه ليس مما لا ينفصل بوجه بل يجب ان يكون قابلا للانفصال ووقوع
المفاصل اما كسرا وقطعا واما اختلاف عرض قار فيه كما في البلقة واما توهما وفرضا
ان اسم الكل لسلب اي الجسم الذي يحكم بكونه عديم الانفصال ليس مما لا ينفصل بل يجب
ان يكون قابلا للانفصال لما مر في الفصل الاول واسباب وقوع المفاصل لا يخرج عن
الثلثة المذكورة في الكتاب لان الانفصال اما ان يكون موديا الى الافتراق او لا يكون
والثاني يكون اما في الخارج او في الوهم فالاول ما بالكسر والقطع والثاني ... ما بالاختلاف
عرض والثالث بالوهم تذنيب السؤال دايم بالنسبة من احال لا بد القسمة الوهمية
ان يكون لحد وجود القسمة لا سيما الوهمية لا تقف الى غير النهاية وهذا انما ... الاتصال
فيه اطلاق في المسمى بين الحد الذي يوقف ما ابطل احتمال من الاربعة المذكورين بقي
ان يحتمل احد الاول فاشار ههنا الى بطلان احتمالهما قوله وجب ان يكون لحد وحي
القسمة لا سيما الوهمية لا يقف الى غير النهاية وهو الرابع الذي هو مذهب الجمهور من الحكماء
ووجوه القسمة هي الثلثة المذكورة وانما قال لا سيما الوهمية لان البرهان المذكور في الفصل
الاول لا يفيد الا القسمة الوهمية وسمى الفصل تذنيبا لان هذا الحكم فرع على ما تقدم قوله
وهذا انما بيانه مسائل الحركة التي لا تتجزى وما يتبعه من مباحث الحركة والزمان فان اهل العلم
قد اطنبوا الكلام فيها والمسمى ... العدد الذي يوقف اي في هذا الكتاب ونقض
الشيخ الذي اورد ما تنبيه انك ستعلم ايضا فاعلمه من حال احتمال المقادير وقسمة غير متناهية
ان الحركة عليها والزمان على الحركة كذلك وانه لا يتألف ايضا مما لا ينقسم حركة ولا زمانا قد حصل
من المباحث المذكورة ان الجسم الطبيعي منقسم ... قابل للقسمة الى غير النهاية ولزم من ذلك كون
الكمية القائمة بالجسم الطبيعي التي هي الجسم التعليمي الذي يدل على مقارنته للطبيعي ... الحكم الواحد
يجب ... ان يستلزم ذلك ولزم من ذلك كون السطوح التي هي نهايات الاجسام
والخطوط التي هي نهايات السطوح ايضا كذلك وجميع ذلك اعني الاجسام التعليمية والسطوح
والخطوط تسمى مقادير فالشيخ نبه على جميع ذلك بقوله من حال احتمال المقادير انقسامها الى غير

من احوال الاجسام ولم يوكن بحري لانه لم يسر صحو ... نعم ثم بيان حكم المتصلا
الغير القار كالحركة والزمان حكم المتصلات القارة وذكر ليظهر شمول العقد فان
الحركة مسافة منقسم بانقسامها وكذا الزمان فالحركة منقسم بانقسامها فان الحركة
مؤلفة من اجزاء لا تتجزى ولا زمان ... ان ... الا ما ... صغير
وقال لا نسلم لان ... هو ... المانع وبدا المستقيم والحدود
المسركة ... لا يكون اجزاء لها والا لكان المنقسم ... بل هي موجودة
معا ... بالنوع فان ... قوله اشارة
قد علمت ان الجسم اما ان ... المتصل المقصود ... هذا المتصل ... الهيولى
للجسم فالمقدار بحسب اللغة هو الكم وبحسب الاصطلاح هو الكمية المتصلة التي ... الى
السطح والجسم والخط والثخن اسم للحشو ما بين السطوح ... الذي يقابله ... الوهم
فالثخن يدل بالاشتراك على ما هو ... السطوح وهو ... الجسم التعليمي
وعلى ما ... من الاجسام والمراد ههنا المعنى الاول والاتصال يدل على معنيين
احدهما صفة ... لا ... انه ... شيء ... الحدود
والمتصل بهذا المعنى يطلق على فصل الكم وعلى الصورة الجسمية المستلزمة للجسم التعليمي و
على الجسم التعليمي عندما يطلق المتصل على الصورة ... اتصال ... لغير
الصورة ... اتصال واشد ... المجاز ... ولكن ... وما ... هو
لشيء ... الى ... وهو ايضا ... كون ... لا ... اليها ... عدد
... المقدار انه متصل بالمعنى ... والثاني كون الجسم ... الجسم ... و
... الجسم انه متصل بالمعنى ... المعنى والاسم ... بحسب اللغة للذي ... الامر
متصل بحسب الاصطلاح الى الاول ... المقدار ... الى السطح ... ا
... متصلا ينبغي ان يحمل على اللغوي ... المتصل والمعنى ... هو ... الجسم التعليمي
والمتصل على ما هو ... المتصل ... يكون ... هو الجسم التعليمي ... متصلة
... وانما ... لانه اعرف فان العاملين ... يعرفون ... الجسم ولا يعرفون

ما ... وعدم الا عرف في الاحوال السابقة اولى والمراد ... المتصل
الجسم التعليمي هو غير الجسم الطبيعي كما مر وذلك لانه ... الجسم الواحد ... اشكاله
كالشمعة ... بان ... مكعبا ... وا ... الجسم ويكون مع ... الشيخ
قد علمت ان الجسم الطبيعي ... هو الجسم التعليمي واما ... وذلك ... ان اثبات الجسم
التعليمي ... لانه ... بالبرهان كون الجسم متصلا ... كما هو عند
الحس ... والكمية ... ام ... ولا ... الى البرهان ...
... اعني كون الجسم ذا كمية ... واتصال هو كونه ذا جسم تعليمي ...
علمت ... الجسم ... ان الجسمية ... مغاير ... الامور ... لا ...
مغايرة ... اثباتها ... هو موضوع اعني جوهر ...
... وهو مغاير ... الامور ... كونه ذا جسم تعليمي او عرضي ...
وهو ... الذي يحصل به جوهرية قوله وانه قد يعرض له انفصال وانفكاك الاتصال
اعم من الانفكاك ... قال الفاضل الشارح ... المحدد ... الحكم
عن الافلاك ... لان الافلاك ... الاتصال ...
اعني الوهمي ولا ... البرهان ... فالصواب ان ...
... الحكم ... لان ... الاجسام ... الفلكية ... لا ...
للانفصال ... اسباب الانفصال ... وعدم اعتبار انفصال بالوهم ... وا
لامتناع حصول ... الانفكاك ... قوله ويعلم ان المتصل ... انه
... للانفصال والاتصال ... هو ... الموصوف ... بالمتصل
... الصورة الجسمية وهي ... الانفصال ... واتصالها هو كونها ...
... الجسم التعليمي وهي ... الامتداد الذي هو في الشمعة ... وتكعيب وتشكلا
... الاشكال ... ان اسم المتصل قد يطلق على ... الصورة ... الشيخ
... ان المقادير اعراض ... الجسم الذي هو ... المتصل
الذي هو ... الصورة ولو حمل المتصل ... على الجسم التعليمي الذي هو المقدار

لكان البرهان على اثبات الهيولى كما له الا ان ... ما ذكرناه ... بالقابل للانفصال
والانفصال ... المتصل بالذات ... لان ... متصلة ... وكذا
اعني بالصورة ... القابل للانفصال والانفصال ... فلا يكون هو بعينه الموصوف
بالامرين لان القابل للانفصال والانفصال ... الجسمية ... المعنى ... بينهما
ويكون بعينه هو الموصوف بهما وهو ... لا ... بالمجاز ... اللفظ للذكر
... احدهما ... فلا يكون موصوفا بالطاري ... الصورة ... يتقوم
هو بها الا ... عند ... الانفصال فلا يكون ... موصوفا بالانفصال
فان الاتصال ... الانفصال ... الاتصال لانه لو ... الاتصال لكان الشيء
قابلا للعدم ولو ... الاتصال لكان الشيء ... قوله فاذن ...
غير وجود ... صورته ... الشيء ... امكان وجهه ...
... فالمغايرة ... الانفصال ... الانفصال ...
وجود الانفصال المانع للانفصال ... والموصوف ... هو ...
على ما سبق ... القابل للانفصال والانفصال ... هو ... الهيولى ...
ههنا هو الصورة الجسمية ... الشكل التابع لوجودها وصورة الجسم التعليمي
اللازم لها فانه كما ... للصورة الجسمية ... قال الشيخ ...
... المتصل ... الصورة الجسمية ... قال الفاضل الشارح قوله ...
فاذن فوق هذا ... وجود ... الحق ...
انه ... الاجسام ... الانفصال ... وكل ما هو
... حادث ... وكل ما هو حادث ... فهو غير ...
... فاذن ... ذكر ... واما ... المقدمة
الاولى ... والثاني ... لا ...
... الجسم المتصل قد يعرض له انفصال ... الانفصال ...
الانفصال ... لان الانفصال عدم الاتصال عما من شانه

هذا ما ذكر فاعلم ان طبيعة الامتداد الجسماني ... وليس هذا هو ...
... الوهم ... مفهوم الامتداد الجسماني الذي هو الصورة ...
... الى ... الامتداد ... وجود الانفصال ... الخارج ولا ... الوهم
... ذي حجم ... عن الملاقاة واما القبول للانفصال ...
الوهم ... هذا الحكم ... الامتداد ...
... الانفصال والوصل ... الوجود او الوهم ...
... في هذا المعنى ... لا ... هذا ...
... واعلم ان الامتداد المذكور ... هو عام
... جنسا ... نوعا ... خاص ...
... اعتبار ... الانسان ... الاول ...
... الخارج ولا ... فالشيخ ...
... طبيعة الامتداد فان الطبيعة ... الماخوذ ...
... طبيعة ... الطبائع قوله واما ... عن
... الماخوذ ...
الحكم عليه بالامور ... ماخوذ ... قوله
... احوال ... طبيعتها ... مستغنية ...
ولو كانت طبيعتها طبيعة ... الطبيعة ...
... احوالها ... الانفصال ... الانفصال
... الطبيعة ... القابل ...
... ولو كانت طبيعتها مستغنية عن القابل ... قوله لانها ...
... بالخارجات ... الطبيعة ...
الاعتبار ... جنسا ... الطبيعة الموجودة ... جنسا
... على ... الامتداد

الحكمة والعنصر لم لا يجوز ان يكون نوعه محصلا واما ما له نوع ولم يحصل نوع لانها
اما يحصل نوعا بانضمام معنى العموم اليها فهي وحدها لا يكون نوعا بل يكون نوعه ولما
ذكر اصلا فيما بالخارج ليس يحصل بالفصول مع كون الطبيعة النوعية لا محالة اكثر كان
النوع الذي يحصل بالفصول وهو الجنس كالحيوان مثلا يكون مقتضيا في بعض الصور لشيء كا
لضحك وهو غير محصل بعد كالناطق ولا يكون مقتضيا في سائر الصور له فكان هذا
الكلام جوابا عن ايراد نقض الحكم المذكور وهو ان يقال كما ان الحيوانية مقتضية
للضحك في الانسان دون غيره من سائر الحيوانات فلم لا يجوز ان يكون الامتداد الجسماني
مقتضيا لوجود الفاعل فيما سوى الافلاك دون غيره من الاجسام فاجاب عنه
بان الامتداد الجسماني الموجود طبيعة نوعية محصلة لا يحتاج بالخارج ليس عنها فان
اقتضت شيئا اقتضته مع جميع الخارج في جميع الاحوال بخلاف الحيوانية التي
هي طبيعة جنسية غير محصلة وهي لا يمكن ان يقتضي شيئا من حيث هي غير محصلة ثم اذا حصلت
لشيء الفصل والمادة في وجودها المحصل فان اقتضت شيئا مع ذلك الشيء الغير الخارج
عنها لم يقتضه مع غيره لانها مع غيره لا يكون ذلك المحصل بعينه والفاضل الشارح اورد
اشكالا اولا على ان الجسمية طبيعة نوعية بان ماهيتها غير معلومة والاشتراك في قبول
الانفكاك الذي هو معلوم لازم لها والاشتراك في اللوازم لا يقتضي الاشتراك في الملزومات
وناقض بالوجود الذي يعرض في الواجب مجردا عن الماهية وفي الممكن لا يعرض ذلك بانها
بان الحكم بحلول بعض الجسمانية في محل لا يقتضي وجوب الحلول بل يقتضي صحته فاذن يمكن ان
لا يحل فيه البعض الاخر والجواب عن الاول ان الاحتياج الى الحامل انما يقتضيه
الامتداد من حيث كونه متصلا مقدارا قابلا للانفصال والمقدار انه لا يعقل
فهذا القدر معلوم ومشترك ومقتض للحكم وقد كان لا حاجة لنا الى ما عداه فالامر
وعن الثاني ما قيل ان الوجود ليس من الطبائع الجنسية والنوعية على ما سيجيء بيانه وعن
الثالث ان الطبيعة المذكورة يقتضي وجوب الحلول لا لا الامكان والجهل بعدم
حلول والشكوك الى اورد على كون الطبيعة الجسمية مقتضية لشيء في بعض الصور دون

غير قابلة للانفكاك والنوعية متعلقة بشيء اعتبار الكليات وبحث غرائبه ما ذكرناه فلا فائدة
في التطويل وهم ونبه او لعلك تقول ليس الامتداد الجسماني الواحد قابلا
للانفصال البتة وانه انما يقصد الجسم المركب من اجسام بسيطة لا انفصال فيها
للاجسام الا الذي يجري بحسب الوهم والاوهام وما يشبهها فقد ذكرنا في صدر
النمط ان الاجسام اما مفردة واما مؤلفة وقد ذكرنا المذاهب في الاجسام
المفردة بحسب الاحتمالات الاربعة وهي الحكم المؤلفة فنقول من المذاهب المتعلقة
بهذا الموضع في الاجسام المؤلفة مذهب ينسب الى بعض القدماء كذيمقراطيس
وغيره وهو قولهم ان الاجسام المشاهدة ليست ببسائط على الاطلاق
بل انما هي مؤلفة من بسائط صغار متشابهة الطبع في غاية الصلابة وتلك
البسائط انما يكون بالتماس والتجاور فقط والجسم البسيط الواحد منها لا ينقسم
فكا اصلا وينقسم وهما الحجم المذكور ومقادير كما في الصغر والكبر واشكالها
مختلفة وربما زعم بعضهم ان مقاديرها متساوية وقد مال الشيخ ابو البركات
البغدادي الى مذهب هذا النوع في الارض وحدها وذكر ان اجزاء البسائط ان
دعم الحس وقال ان تلك البسائط كرية الشكل وفيه نظر لان الشيخ حكى في
الغر الثالث من طبيعيات الشفاء انهم يقولون انها غير مختلفة الا بالشكل وان جوهرها
جوهر واحد بالطبع وانما يصدر عنها افعال مختلفة لاجل الاشكال المختلفة وذكر ان
بعضهم جعل اشكال المجسمات المذكورة في كتاب اقليدس اشكال العناصر والفلك
ومنهم من خالف ذلك وذكر اختلافا كثيرا لهم لا فائدة في ايراده وبالجملة هذا
المذهب هو بعينه مذهب مثبتي الاجزاء في تسمية الاجزاء بالاجسام وفي تجويز
الانقسام الوهمي عليها ووجه تعلقه بهذا الموضع ان الحجم المذكور في هذه الاجزاء انما
يقتضي كون كل ذي حجم قابلا للانقسام الوهمي ولكن ليس يجب ان يكون كل
قابل للانقسام الوهمي قابلا للانقسام الانفكاكي وكان الحجم المذكور في اثبات
الهيولى مبنيا على كون الامتداد قابلا للانقسام الانفكاكي فاذن لو كانت البسائط

غير قابلة للانفكاك كما انما يقصد بالتماس ويقصد بزوال التماس لكان اثبات
الهيولى بالحجم المذكور مقصورا على هذا الوهم هو هذا المذهب والامتداد الجسماني
الواحد الذي ذكره الشيخ هو الذي يسميه اصحاب هذا المذهب جسما بسيطا ولهذا
قوله فان خطر ببالك فاعلم ان القسمة الفرضية والوهمية او الواقعة باختلاف
عرضي قار كالبياض والسواد في البلقة او غير قار كاختلاف محاذاتين
او موازاتين او مماستين تحدث في المقسوم اثنينية ما يكون طباع كل واحد من
الاثنين طباع الاخر وطباع الجملة وطباع الخارج الموافق في النوع وما يصح
بين كل اثنين منها يصح بين اثنين اخرين فيصح اذن بين المتباينين من الانفصال الرافع
للاثنينية الانفكاكية ما يصح بين المتصلين ويصح بين المنفصلين من الانفكاك الرافع
للاتصال الاتحادي ما صح بين المتباينين هذا هو الجسم المزيل لهذا الوهم وهو ما يشاء
الشيخ المذكور في طباع تلك البسائط بزعمهم فعكس لان الطبيعة المتشابهة بزعمهم قد
لان الطبيعة المتشابهة انما تقتضي شيئا واحدا غير مختلف فالجزءان الوا
الوهمي من حيث الطبيعة يقتضي ما يقتضيه سائر الاجزاء وما يقتضيه الكل وما يقتضي
الخارج عن الكل الموافق له في تلك الطبيعة باشتراك الجميع فيها ويجب من ذلك تساوي
جميع هذه الاربعة اما في الامتناع عن قبول الانفصال والاتصال او في جواز
قبولها والاول ظاهر البطلان فان كل جسم بعد العنصر ممتنع عن قبول
فلكل سبب شيء قارنه فلها لا نزاع في ذلك وقد ذهب هنا الى القول به في الفلك انما
المقصود هنا هو الفلكان ظاهر بان الفصل والوصل على الاجسام للمزوجة
من حيث طبيعتها المتفقة وذكر بعضهما في اثبات المادة والشيخ قد حصر القسمة
الفرضية والى باختلاف العرض بالذكر لان اصحاب المذهب يجوزونها على تلك
البسائط بخلاف الفكية وقسم الى باختلاف عرضي الى ما يكون بسبب عرض قار
والى ما يكون بسبب عرض اضافي واراد بالقار ما للموضوع في نفسه وبالاضافي
ما للموضوع بحسب قياسه الى غيره وانما بسط القول بذكر هذه الاقسام لان

الجميع مما يجوزون ثم بين ان كل قسم من هذه يحدث اثنينية في المقسوم ويكون بعد
القسمة طباع كل واحد من قسمي الاثنين وطباع مجموعهما قبل القسمة وطباع
ما يخرج عنهما مما يوافقهما في النوع والماهية غير مختلف فيما تقتضيه وانما قال
طباع كل واحد ولم يقل طبيعة كل واحد لان الطباع اعم من الطبيعة وذلك
لان الطباع يقال لمصدر الصفة الذاتية الاولية لكل شيء والطبيعة قد يخص
بما يصدر عنه الحركة والسكون فيما هو فيه اولا وبالذات من غير ارادة ثم ذكر
انه يلزم من ذلك ان يكون حكم المتباينين في قبول الاتصال حكم المتصلين وحكم المتصلين
في قبول الانفكاك حكم المتباينين قوله اللهم الا من عائق مانع خارج عن طبيعة الامتداد
لازم او زائل هذا اشارة الى ان بعض الاجسام يمتنع عن قبول الفصل
والوصل بسبب خارج عن طبيعة الامتداد مقارن له ويكون لازما كما في الفلك
او زائلا كما في الاجسام الصغيرة الصلبة مثلا وهذا جواب لسؤال منهم هكذا
ليس جزء الفلك متصلا بالجزء الاخر منه عندكم مثلا ومنفكا عن العنصر ولا يجوز
انفصال الجزء منه واتصاله بالعنصر مع اشتراك الجميع في مفهوم الامتداد
فلا يجوزون مثل ذلك في البسائط المذكورة فقال لهم انما نذهب الى ذلك لمانع
وهو ان الصورة الفلكية اعني النوعية امر مقارن للامتداد الجسمي مانع اياه عن
قبول الانفصال بالفعل والانفصال وانتم فرضتم البسائط متشابهة الطبائع فاذن
لا مانع لها من حيث هي عن الانفصال والاتصال قوله ولعل هذا العائق اذا كان
لازما طبيعيا كان لا اثنينية بالفعل ولا قصد بين اشخاص نوع تلك الطبيعة بل
يكون نوعه في شخصه معناه ان كل نوع مادي مستلزم لما يمنعه عن الانفصال بحسب
الطبيعة يجب ان يتعدد اشخاصه في الوجود اي لا يكون في الوجود منه الا
شخص واحد وهذا معنى قوله يكون نوعه في شخصه وذلك لانه لو وجد منها شخصان
لكانا متباينين من الماهية وكان كل واحد منهما قابلا للانفصال الانفكاكي الحاصل
بينهما مع وجود المانع عنه هذا خلف وهذا حكم كلي نافع في العلوم الطبيعية

قد انجر الكلام الى ان ذكر اثناء حل هذه الشبهة واعترض الفاضل الشارح
بان حجة الشيخ مبنية على ان الاجسام متساوية في الماهية وهو ممنوع لم لا يكون فيه
ولكن هو منه لان الشيخ بين حجته بما سلف من كون الاجسام متساوية في الطبع
واعترض ايضا بان الاستعدادات الجسمية غير متناهية عند الاعتقاد ويجوز عند الحكماء
فيه امور متشخصة ولعل منع الماهية المشتركة مع جعلها نوعا بانا سلمنا ان وقوع
الاختلاف بسبب المواد ممكن واورد اعتراضا اخر حكى عن بعض [illegible]
كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فان قيل على ذلك غاية ما يلزم منه انه لا توجد
الاشخاص المحتملة ان يكون لذلك النوع اشخاص ولا كثير نوعين بل يكون نوعه في
شخص اي لا يوجد من ذلك النوع الا شخص واحد وكيف يوجد اشخاص اوكثير لا يكون
ذلك النوع والثاني لا يلزم منه ان هذا العنصر لا يوجد في بعض الشيء ويوجد في
بعضها ممتزجا بالاشارة وفي بعضها بالبنية وفي بعضها بلا ارجحية ولو شاء ان كان
حاشية فانشئ المرتبة وذكر لانه من المسئلة المذكورة ومعناه ظاهر قال
الفاضل الشارح في شرح كل ماهية اما ان يكون نفس تصورها مانعة عن الشركة فلا
لكثرة من الاشخاص واحدا ولا يكون فانه يكون شخص الشخص الذي يدخل منها في
الوجود زائدا على الماهية وذلك لا يزاد ان كان لا يحصل منها الا شخص واحد للاعتبار
الاشكال والايلزم الخلف وفي هذا القسم نظر لان الماهية المعقولة لا يكون
نفس تصورها مانعة عن الشركة الا اذا اخذت بالماهية غيرنا اصطلحوا عليه تدريس الشيء فربما
ذكر ان المقدار من حيث هو مقدار والصورة من حيث هي صورة جرمية تحايد
فيه لا يكون صورة جرمية ذلك مع كل هيولى وشيئا هو من نفسه لا مقدار ولا صورة جرمية له
وذلك مثل الهيولى الاولى فانها ولا يستبعد ان لا يحصر في بعض الاشياء قوله
لعدم معروف وهو من عاملها اكبر او اصغر منه يريد بيان صحة وجود التخلخل والتكاثف الحقيقي
قال الفاضل الشارح هذه المسئلة مبنية على اثبات الهيولى ولذا لم يمكن من بيان
مقومات الجسم المقصود في هذا النمط الا بيانها والمشهور عند الجمهور ان العظيم

لا يصير صغيرا الا اذا كان لم جزاؤه منتفشة فينضم او يتحلل بعض الاجزاء ويتصل
والصغير لا يصير عظيما الا بالعكس وغير هذين الوجهين عندهم مستبعد جدا فالشيخ
ازال ذلك الاستبعاد بان الهيولى غير متقدرة في نفسها وكون المقادير الهيا
متساوية النسب فان ذلك يقتضي كون ورود المقادير عليها فيصير العظيم صغيرا وبالعكس
وهذا الاستبعاد بوجود التخلخل والتكاثف لان هيولى الفلك ايضا هي الصغير
مع امتناع عليها عن الخلوص عن ان المعنى بسبب تقارنها بل بعد التجويز وارادة الاستعاد
ولذلك قال الشيخ ولا يستبعد واحترز عن الفلك بقوله ان لا يحصر في بعض الاشياء
ويوجد في بعض الشيء بعد قوة له ولا صورة جرمية له ولكن هذا هي الهيولى الاولى
فيدها بالاولى لان مادة كل مركب يكون هيولاه وان كان نجيبها اشارة بحسب انها يكون
محققا عندي انه لا يتقدر بعد في ملاء او خلاء ان جاز وجود الخلاء اليها ثم هذه مسئلة تناهي
الابعاد وهي احد المقاصد في العلم الطبيعي وهي ايضا مبدأ لمسائل اخرى منها مسئلة
اثبات محدد الجهات كما ياتي بعد وهي ايضا من الطبيعيات ومنها مسئلة بيان امتناع
انفكاك الصورة وما شبهها اي المقدار عن الهيولى وهي من علم ما بعد الطبيعة وبيان
هذه المسئلة اورده هنا وقد دل بقوله كما يكون محققا عندك على انها اصل لمطالب
جليلة قال الفاضل الشارح لما اثبت الشيخ ان الجسم مركب من الهيولى والصورة اراد
بعد ذلك ان يبين امتناع انفكاك الصورة عن الهيولى بيان ان صورته هذه كل جسم
متناه وكل متناه متشكل فالجسمية لا تنفك عن الشكل والشكل لا يحصل الا مع المادة فالجسمية لا تنفك
عنها وهذه حجة عول عليها افلاطون في ان الابعاد لا تفارق المادة فان الشيخ حكى عنه
في العقد انه من سابعة المثاليات انه ليس يجوز ان يكون بعد قائم لا في مادة لانه اما
ان يكون متناهيا او غير متناه والثاني باطل لان وجود بعد غير متناه محال واذا كان
متناهيا فانحصاره في حد محدود وشكل محدود ليس لا لانفعال عرض له من خارج لا بحسب
طبعه ولو بمعنى الصورة الامادية بها فيكون مفارقة وغير مفارقة هذا محال ثم قال وهذه
المسئلة اعني اثبات تناهي الابعاد مبنية على اربع مقدمات الاولى ان الابعاد الغير المتناهية

لو لم تكن ممتنعة لصح ان يخرج من نقطة واحدة امتدادات غير متناهية لا يزال البعد
بينها متزايدا كساقي مثلث عند ان الغير النهاية ان يجوز ان يوجد بينها ابعاد
متزايدة بقدر واحد من الزيادات فلا يكون البعد الاول ذراعا والثاني زائدا عليه بنصف
ذراع والثالث زائدا على الثاني ايضا بنصف ذراع ويسمى جزوا وشيئا ان يكون الزيادة
بقدر واحد لتصير البعد المزيد منها المشتمل على تلك الزيادات غير متناه في الطول
الاخرى انا اوانصفنا خطا وجعلنا احد نصفيه اصلا وزدنا عليه نصف النصف الاخر
ثم نصف النصف الاخر وسمي جزا الى غير النهاية وهذا غير ممتنع بحسب الزيادة بسبب انحصار كل
مقدار لا ينقسم لا الى الغير المتناهية فان الزيادات التي يمكن ضمها الى الاصل غير
متناهية والاصل يتزايد بها الى غير النهاية مع انه لا يتناهى الى ضعف الخط الاول
المنتصف لترتيب الزيادات اذا كانت متناقصة لا يلزم من كونها غير متناهية
ان يصير المزيد عليه غير متناه اما اذا كانت بقدر واحد او كانت متزايدة فالمطلوب
حاصل ولما كان المثال موجودا في الزائد اختار الشيخ المثال الذي لا يتناهى حصول الزائد
الثالثة انه يجوز ان يفرض بين الامتدادين هذه الابعاد المتزايدة بقدر واحد الى غير النهاية
فيكون هناك امكان زيادات على اول بعد ويسمى غير النهاية الرابعة ان كل زيادة
توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد في بعد واحد فكل بعد واحد وهذا جميع الزيادات
الى ما يوجد منه جمع الى المزيد عليه اما مع الخلاء في صدر الفصل بقوله ان
جاز وجوده لان الخلاء عنده ممتنع الوجود فلا يوجد فيه بكونه متناهيا بل يصح
ما ليس وجوده الا فرضا هنا قوله حتى انه يصير امتدادا فان غير متناهي
من مبداء واحد لا يزال البعد بينها متزايدا هو بيان المقدمة الاولى وقوله وفي التكاثر
الذي فرض بينها ابعاد متزايدة بقدر واحد وبقدر الزيادات اشارة الى المقدمة الثانية
وقوله وما يجوز ان يفرض بينها هذه الابعاد الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات
على اول بعد ويسمى غير النهاية اشارة الى الثالثة وقوله ولان كل زيادة توجد
فانها مع المزيد عليه قد توجد في بعد واحد اشارة الى الاربعة قال ثم شرع في

ركب

ركب الحجة عنها وقوله واية زيادات امكنت فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل على
جميع ذلك المكن يرجع الى الحجة ومعناه كل واحد من زيادات يمكن وجودها فانما
يمكن ان يشتمل عليها بعد وهذا هو العقد بقوله والا فيكون امكان وقوع الاكثر
اكثر ويحتمل ان يكون قوله واية زيادات امكنت متعلقا بما جعل مقدمة رابعة اي واية
زيادات امكنت اذا اخذت معا فانها ايضا يكون موجودة مع المزيد عليه في واحد
فيكون قوله فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك المكن متعلقا بقوله ولان
كل زيادة فيكون هذا العقد جوابا لذلك اللام ويكون تقدير الكلام ولان كل واحد
من الزيادات وكل مجموع منها موجود في بعد فانه يمكن ان يوجد بعد يشتمل على مجموع
الزيادات الممكنة الغير المتناهية وعلى الوجه الذي فسره الشارح لا يكون اللام للتعليل
في قوله ولان بل للتعليل ولا لا يراد لفظه انه وجه قال وتركيب البرهان ان يقال اما
ان يكون هناك بعد واحد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية اولا يكون والاول باطل
لانه لا يخلو اما ان يوجد بين الامتدادين بعد لا يوجد بعده بعد اطول او لا يوجد
والاول يوجب انقطاعها مع فرض اللاتناهي وهو محال والثاني يقتضي ان لا يكون
هناك زيادة الا وهي حاصلة في بعد وهذا صدق على كل واحد انها حاصلة في غيره
صدق على المجموع انه حاصل في بعد فان وجد ان يوجد بين الامتدادين بعد يشتمل
على الزيادات الغير المتناهية مع كونه محصورا بين حاصرين هذا خلف فثبت ان القول
بلا نهاية الابعاد يؤدي الى اقسام كلها باطلة قال وجميع هذه المقدمات جلية
الا مقدمة واحدة وهي قولنا لما كان كل واحد من تلك الزيادات حاصلة في
بعد وجب ان يكون الكل حاصلا في بعد فان للمطالب ان يطالب عليه بالدليل ونبين
المقدمة ان الكثير اشتبها بالبرهان والاسم البرهان والاسقط واقول انه لم يجعل
كون الكل حاصلا في بعد متعللا بكون كل واحد حاصلا في بعد فقط بل جعله متعللا بكون
كل واحد وكل مجموع يمكن ان يوجد ايضا حاصلا في البعد والفاضل الشارح
لما حصر قوله واية زيادات امكنت عن تعلقه بالمقدمة الرابعة حصل له هي عنده

المذكور وتطبيق البرهان عليه وفيه نظر لعدم تعرضه له وأما على الوجه الذي فسرناه
فليس كذلك لانه اذا استحصول كل مجموع موجود في بعد وكان مجموع الزيادات
الغير المتناهية مجموعا موجودا وجب حصوله ايضا في بعد فان قلت لما كان ثبوت الحكم
اعني الحكم بوجود بعد يشتمل على جميع الزيادات مشروطا بعدم تناهيها ما بطال حقيقتها
وهو قوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس الزائد عليه امكان قال
المراد منه بيان المحال الذي يلزم من عدم بعد يشتمل على جميع الزيادات في المعنى لو لم
يوجد بعد يشتمل على تلك الزيادات لوجب ان يكون هناك بعد لا يحصل بعده من
الزيادات في بعد آخر فلا يوجد بعد فوق ذلك البعد فيكون امكان الابعاد
المفروضة منتهيا الى حد محدود لا يمكن ان يوجد ما هو ازيد منه فيكون اتما يكن
وجود المشتمل على المحدود من جملة غير المحدود الذي في الفوق فيلزم منه ان
لا يوجد بعد مشتمل الا على عدد محصور متناه من جملة الابعاد الغير المتناهية التي هي
موصوفة بالفوق قوله فينحصر البعد بين الامتدادين في حد واحد الزائد عليه حد لا
يتجاوزه في العظم اي اذا كان لا امكان الابعاد التي يفرض بينهما نهاية وجب ان
ينتهي البعد بينهما الى بعد لا يوجد ما هو اعظم منه قوله وهناك يقطع الامتدادات
ولا يمتدان بعده اي اذا انتهى الى بعد لا يوجد اعظم منه بعده وجب انقطاعهما
قوله والا امكنت الزيادة على اكثر ما يمكن وهو ذلك المحدود من جملة غير المحدود فذلك
محال اي ان لم ينقطع الامتدادان بعده يوجد بعد اعظم مما فرضناه اعظم الابعاد
ويوجد بعد مشتمل على اكثر من الجملة المتناهية التي فرضنا انه لا يمكن الاشتمال على
اكثر منها وهو محال فقوله وهو ذلك المحدود اي اكثر ما يمكن هو ذلك المحدود بحسب
الفرض الاول قال وظهر من جملة ذلك انه لو لم يقرر بعد واحد مشتملا على الزيادات
الغير المتناهية لزم انقطاع الامتدادين مع فرضهما غير متناهيين والشيخ لم
يصرح به اعتمادا على فهم المتعلم قوله فذلك انه يكون هناك امكان ان يوجد بعد بين
الامتدادين الاولين فيه تلك الزيادات الموصوفة بعد نهاية فيكون ما لا يتناهى محصورا بين
حاصرين هذا محال

ومعناه ظاهر قال فان قيل الحجة مبنية على فرض بعد هو آخر الابعاد وذلك لا يمكن
الا مع فرض تناهي الامتدادين اذ لو كانا غير متناهيين لكان لا بعد الا وفوقه بعد
فلا بعد هو آخر الابعاد فاذن والكلام مبني على مقدمة لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات المطلوب
فهو مصادرة اقول انا اذا فرضنا الابعاد غير متناهية لم يمكن ان يشار الى بعد واحد يكون
مشتملا على تلك الزيادات الغير المتناهية ولكن ذلك لا يضرنا لانا نقول ان البعد لكونهما
غير متناهيين يؤدي الى القول بكونهما متناهيين فيكون خلفا وذلك لانا نقول اما ان يكون
بعد يشتمل على جميع الزيادات او لا يكون فان كان وجب ان لا يكون بعد آخر فوقه لانه لو كان
بعد فوقه لما كان هو مشتملا على الزيادة التي بعده الذي هو فوقه فلم يكن مشتملا على جميع الزيادات
وان لم يكن هناك بعد يشتمل على جميع تلك الزيادات كان في تلك الزيادات بعد غير
مشتمل عليه والذي هو غير مشتمل عليه وجب ان يكون آخر الابعاد لكان فوقه بعد آخر
لكان ذلك الفوق مشتملا عليه وهو فرضناه غير مشتمل عليه هذا خلف فتبين ان الشكل
المذكور مؤكد لهذه الحجة اقول هذا القسم الاخير الذي فرض فيه البعد غير مشتمل على جميع
مفصلة غير واضح اللزوم فان بيان حلل الى هذا الكلام فاما يكون منه وقد ذكر
هذا الفاضل في اجوبة اعتراضات شرف الدين محمد المسعودي هذا المعنى بعبارة اخرى
وهي ان كل واحد من الزيادات الغير المتناهية اما ان يكون حاصلا في بعد آخر فوقه
او لا يكون فان لم يكن كل زيادة حاصلة في بعد آخر كان هناك زيادة غير موجودة
في بعد آخر فلا يكون فوق تلك الزيادة بعد آخر اذ لو كان لكانت موجودة فيه فحينئذ
انقطع الامتدادان وان كان كل زيادة منها حاصلة في العرف فاما ان يكون الكل
حاصلا في بعد او لا يكون ومحال ان لا يكون لانا قد بينا ان البعد الذي فيه مثلا
تسع زيادات على التسع فقط بل هو عبارة عن البعد الاول مع مجموع تلك الزيادات
الى البعد العاشر فظاهر ان تلك الزيادات باسرها موجودة في بعد واحد وذلك
محال من جهة الاولى ان ذلك البعد غير متناه مع كونه محصورا بين حاصرين هذا
البعد المشتمل على جميع الزيادات ان كان فوقه بعد آخر فهو غير مشتمل على الجميع لانه

لا يشتمل على ما فوقه وان لم يكن فوقه بعد آخر فقد انقطع الامتدادان قال الموجود
فلا نهاية الامتدادين بعضها الى اقسام كلها باطلة والغرض من ايراده ان مالك
المنفصلة المذكورة اعني وجود بعد لم يشتمل عليه بعد آخر حجة لا زما هنا كما لعدم
حصول جميع الزيادات في بعد هاهنا لعدم حصول كل زيادة في بعد فحينئذ يرتب
المنفصلة واضح اللزوم بخلاف ما ذكره واما بيان الالتباس هاهنا في استلزام كون كل
زيادة حاصلة في بعد لكون الكل حاصلا في بعد على ما قرره فهذا ما يمكن ان يقال في هذا
الموضع واما اقتصارنا كلام الفاضل الشارح لانه من الجهود فيه وقد يشتاق
اشتي له وذلك انه غير موجه لم يستعان فيها ما ذكره او لا يستعان وذلك فيها ذكرناه
كفاية الوجه الذي يستعان فيها ذكره هو المبني على فرض كرة تخرج من مركزها خطوط مواد
لخطوط غير متناهية بحيث ان تتبادر بعد الموازاة بحركة الكرة فيلزم ان يوجد في الخطوط
نقطة مسامتة النقطة ويستحيل ان يوجد لوجوه نقطة مسامتة قبل كل نقطة فيلزم الخلف
والوجه الذي لا يستعان فيها ذكره وهو المبني على تطبيق خطوط غير متناهية من احدى جهتيه
وهو الآخر لتطابقه بعد ان ينفصل من الجهة التي تتناهى فيها محدودا ما منه وبيان ان اجتماع
تساويهما الاستيعاب كون الجزء مساويا للكل واستيعاب التفاوت في الجهة التي تتناهى فيها
لو فرض التطبيق فيلزم الخلف من وجوب تناهيهما في الجملة التي كانا غير متناهيين فيها وتنا
هيهما وان اشار هو ببيان كون ان الامتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه الشكل
اعني في الوجود ويريد بيان امتناع انفكاك الصورة الجسمية عن الهيولى فبين اولا
لزوم الشكل للصورة بتوسط التناهي ثم بين البرهان عليه اما بيان الاول فهو
ان الشكل وان عرف بتعريفه انه ما احاط به حد او حدود لكنه اذا حقق كان ما هيته
من الكيفيات المختصة بالكميات والحق في هذا الموضع هو الهيئة فكان المفهوم
من الشكل هو هيئة شيء يحيط به نهاية واحدة او اكثر ولحصوله من جهة احاطتها فاذن
الشيء المتناهي يلزمه ان يكون ذا شكل والامتداد الجسماني متناه فهو ذو شكل فهذا
معنى قوله هذا بان لك ان الامتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه الشكل وفائدة قوله

اعني في الوجود ان الامتداد لا يستلزم الشكل من حيث هو هو لانه يمكن ان يتصور غير متناه
ويح لا يكون ذا شكل بل انما يستلزم من حيث انه في الوجود لا يمكن ان ينفك عن شكل ما في الوجود
قوله فلا يخلو اما ان يكون هذا اللازم يلزمه ولو انفرد بنفسه عن نفسه او يلحقه ويلزمه لو
انفرد بنفسه عن سبب خارج مؤثر فيه او يلزمه بسبب الحامل والامور التي يكتسبها الحامل
قال الفاضل الشارح تركيب الحجة ان يقال لزوم الشكل الجسمية اما ان يكون لنفسها
او لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها او لما لا يكون حالا ولا محلا وهي قسمة منحصرة
وباقي الاقسام محذوف لظهور ذلك لان حالا ان كان لازما كان حكمه حكم نفس الجسمية
في اقتضاء ما يقتضيه الجسمية وان لم يكن لازما فيستحيل ان يكون علة لوجوه ما هو لازم
اعني الشكل وباقي الاقسام مذكور واقول كلام الشيخ يشعر بان الاقسام
ثلثة ووجهه ان يقال لزوم الشكل الجسمية اما ان يكون من حيث هي منفردة بنفسها
عن المحل وما يكتنفها او لا يكون كذلك بل يكون عند لحوقها المحل ولو احقها في ذلك
اللزوم والاول اما ان يكون لنفس الجسمية او لشيء غيرها وهما القسمان اللذان قيد
اللزوم فيهما بانفراد الامتداد بنفسه فحينئذ ثلثة اقسام لا رابع لها ويظهر منه ان
ترتيب القسمة وحذف احد الاقسام مما لا حاجة اليه ولا هو مطابق للمتن قوله ولو لزمه
منفردا بنفسه عن نفسه لتشابهت الاجسام في مقادير الامتدادات وهيئات التناهي
والشكل وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كلية هذا ابطال الاول من الاقسام وهو
ان يكون الشكل قد يلزم الامتداد عن نفسه حال كونه منفردا عن المحل وما يكتنف
المحل من اللواحق كالفصل والوصل وسائر ما يحتاج فيه الى المحل من الانفعالات
وقد بين فساد هذا القسم بلزوم اشياء اولا في تعلل المقادير وذلك لان الاختلاف فيه
اما كان بسبب الفصل والوصل والتخلخل والتكاثف والكيفيات المختلفة المقتضية
لذلك وبالجملة بسبب انفعالات المحل عن غيرها ثم فيما يتبع المقادير وهو هيئات التناهي
والشكلات واما في هيئات التناهي ولم يذكر التناهي لان التناهي لا تفاوت
فيه والفرق بين هيئة التناهي والشكل هو الفرق بين البسيط والمركب فذلك ان هيئة
التناهي

بيان التعلق امتناع الانفكاك

امتناع انفكاك الصورة عن الهيولى

او بعرض للشيء المتناهي والشكل هو اعتبار الشيء مع ذلك العارض ثم قال ورد بانه
يلزم كل جزء يعرض من الامتداد ما يلزم الكل من المقدار وتوابعه فيكون جزء العلك والكثير
منه واحدا اي لو فرض افراد الامتداد ولكان الموجود من المقدار ما فرض اكثر
كثير منه فاذن لا يكون لجزئه ولا الكلية ولا الكثرة ولا الصغر والعرض بيان امتناع فرض
الكلية والجزئية في الامتداد بان فرضهما بالعرض يستلزم رفعهما لانه يكون رفعهما ممكن مع
حيث العرض ويلزم المحال من جهة تشابه احوالها بعد العرض فيه لان اصلا فالجزء والكل
فرض التغاير والتغاير في الامتداد ولا يتصور الابعد وجود المادة فكما صدر ان
المحال اللازم في هذا القسم شيء ولعدوله عدم التغاير في الاحكام واما عبر الشيخ ما
عنه بلوازمه للانفكاك والقاصر السارح توهم الامتداد وحصار في هذا القسم العار ما
لجميع العوارض المادية كالبساطة والتركيب وقبول الانقسام والالتئام والكلية والجزئية شه
منفعلا عن الغير والغير فاعلا فيه على ما هو عليه في الوجود الا انه اسقط اسم المادة منه
وجزم السلفظ به قولا فعظ فيه وفسر قول الشيخ بان اللازم لهذا القسم بلسه ثالث
احدها تشابه المقادير واين تشابه الاشكال والثالث تشابه الجزء والكل في عوارضها
على ان كلا لعدمها محال بر انه سماه امر في الاعراض على الكل ولعدم بيان امكان الانفكاك
العائد الى العوارض المادية المذكورة والطبيعة بالاتحاد الباطن الا عن
سوء فهم فالرحاشاه عن ذلك واذا كان قال جميع اعراض به ظاهرا جا وردنا فلا
فاين في اراده ما قوله ولو لزم ذلك بسبب فاعل موثر فيه وهو منفرد بنفسه لكان المقدار
الجسماني قابلا في نفسه من غيره لانفصال والوصل وكان له في نفسه من الاسباب وهو
بانه استحاله هذا هو القسم الثاني من الثلاثة وهو ان يكون الشكل قد لزم الامتداد
الجسماني بسبب فاعل جسماني للامتداد موثر فيه والامتداد منفرد بنفسه عن المادة وخالية
عن جميع المادة من اللواحق وقد بين فساد هذا القسم بلزوم كون الامتداد الجسماني
نفسه من غيره قابلا للفصل والوصل لان المادة هي الجسم لا تتصور الا
بانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض وذلك من لوازم المادة المستلزمة لوجود كما

كام وبالجملة لا يمكن ان يحصل الاختلاف في المقادير والشكل عن فاعل في الامتداد
الا بعد كونه متأثرا لان ينفعل ويكون فيه قوة الانفعال التي هي من لواحق المادة فاذن
حصولها يقتضي كونه ماديا وقد فرضناه مجردا عنها هذا خلف وقد اورد الفاضل
الشارح ههنا وهو ان كون الجسم قابلا للاشكال لا يقتضي كونه قابلا للفصل والوصل
لان الاشكال قد يختلف من غير انفصال الجسم كاشكال الشمعة المتبدلة بالتشكلات المختلفة
ليس بهذا وارد في الغرض لان الشيخ لم يجعل لزوم المحال مقصورا على لزوم الفصل والوصل
بل عليه وعلى لزوم الانفعال بدليل قوله وكان له في نفسه قوة الانفعال ومعلوم ان اشكال
الشمعة لا يمكن ان تتبدل الا بعد امكان انفعالها واعلم انه الزم المحال في القسم الاول
بجميع الوجوه العائدة الى الفاعل والى القابل جميعا وفي هذا القسم بالوجوه التي
الى القابل فقط قوله فبقي انه لشاركه مع الفاعل اي لما ظهر فساد القسمين المذكورين
تعين كون هذا القسم وهو وجود بعض الشيء بعضه فللهيولى اذن تأثير في وجود ما لا بد
للصورة الجسمية من تشكل وشكل وهذه نتيجة البرهان المذكور وبسببها صار
الصورة الجسمية وجودها وتشخصها الى الهيولى لا في ماهيتها فاذن هي لا تنفك عن الهيولى
وذلك هو المطلوب وهم وتنبيه او لعلك تقول وهذا النقض يلزم في اشياء
اخر فان الجزء المفروض من الفلك ليس له شكل الفلك ثم تقول ان الشكل للفلك مقتضى طبعه
وطبع الجزء وطبع الكل واحد هذا اشكل يرد على ما انطلق به القسم الاول من الثلاثة المذكورة
في الفصل المتقدم وتقريره انكم قلتم لا يجوز ان يكون بسبب لزوم الشكل للامتداد المنفرد
عن المادة هو نفس الامتداد لان الامتداد لما كان له طبيعة واحدة وجب ان يكون
ما يقتضيه تلك الطبيعة واحدا ويلزم منه ان يكون شكل الكل والجزء واحدا ثم اعترفتم ٥
بان شكل الجزء المفروض من الفلك لا يمكن ان يكون كشكل كله وصرحتم بان هو الذي ان الشكل
للفلك مقتضى طبعه الذي هو في الجزء والكل واحد فاذا جوزتم اختلاف الشكل في الفلك
مع عدم اختلاف مقتضيه فلم لا تجوزون مثله في الامتداد المذكور فقوله وهذا ايضا
اشارة الى قوله في الفصل المتقدم وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزم ما يلزم كلته

ويتبعه له اشياء له على ان ينفع لا اشكال الشكل الفلكي وما بلزمه جميع البسائط
اذا كانت العناصر كلها الكل والاجزاء فيها كالارض التي له بعض اجزائها في وسط الاجرام
وبعد الجزء المفروض لان البسيط ما يشابه وجوده جزء مع كله في الكل ويكون بجزئه للعدد
الاسباب المذكورة فاذن وجب بعض بالسبب ولما كان الغرض اعم الاسباب حصلنا بالذكر
قوله فيقول لكن نريد ان يبين الصورة بما يصح لزوم المحال المذكور في لعدمها وقد
اللوي ونبين مجملا ان الفلك له مادة وقد عرض له بسببها الكلية والجزئية ونا علل الجسم
حصول المقدار والشكل فيها يقتضي كلا وامتنع ذلك السبب بعينه ان يكون لما يفرض
جزء البعض منه وذلك كما كان له ان يكون الجزء كالكل مادام الجزء جزءا والكل كلا واما الامتداد و
المنفرد عن المادة فلا يتصور له جزء ولا كل فضلا عن سائر عوارضهما بل لا يتصور فيه
اختلاف ولا تغاير فاذن ليس حكمه حكم الفلك وما يجري مجراه قوله ان الشكل حصل للفلك
عن طبعه وقد اوجب كون مادته لكن الجزئية ولم يكن لها ذلك عن بعضها ولا عن جرمها فلما
وجب لها ذلك وجب بايجاب ذلك السبب ان لا يكون لما يفرض بعد فلك جزءا اما للكل لكونه صورة الكل في
جزءا مفروضا بعد حصول صورة الكل معناه ان الشكل حصل للفلك عن طبعه وقد
اوجب لماله او لا تلك الصورة الجسمية المعينة المختصة به ثم ذلك الشكل المعين الذي لم ها
ولم يكن الشكل له عن نفس هيولاه ولا عن صورتها الجسمية ويريد بشكل النوع الصورة
النوعية للفلك والنوع اسم لمبدأ الفعل في شيء في غيره من حيث هو غيره والطبيعة يطلق
على معان متناسبة والمراد ههنا هو الذات نفسه او ما يصدر عنه الفعل لذاته والطبيعة
النوعية هي ذات الشيء الذي يصدر عنه الفعل الذاتي في غيره او المصدر الذاتي
من الشيء الذي يصدر عنه الفعل في غيره ثم قال فلما وجب لهيولى الفلك ذلك الامتداد له
والشكل وجب بايجاب ذلك السبب المذكور الموجب لتلك الصورة والشكل للهيولى
ان لا يكون صورة الكل ولا شكله لما يكون بالفرض بعد حصول صورة الكل جزءا له
وقد وجب ذلك لكونه بالفرض جزءا للكل بعد حصول صورة الكل اي لما اوجبت
الصورة النوعية للهيولى الامتداد المعين والشكل المعين اوجبت ان لا يكون للجزء كما ث

بعد الكل مثل ما للكل جزءا كان بعد الكل وقد اختلف النسخ ههنا ففي بعضها مكرر لفظ
صورة الكل احدهما مخفوضة لكون المحصول مضافا اليها والاخرى مرفوعة لكونها
فاعلا لقوله لا يكون ومعناه لا يكون للجزء صورة الكل بعد حصول صورة الكل وسواء الاصح
وفي بعضها لم يكرر لفظ صورة الكل ويكون فاعل قوله لا يكون ضميرا يعود الى لفظ ذكر
في قوله فلما وجب لها ذلك اعني الشكل المذكور ويكون فاعل قوله لا يكون هو
ما في قوله ما للكل ويكون على هذا التقدير ما بمعنى موصول له بمعنى الذي قوله فهذا له عن
عارض ومانع وسبب مقارنه ما يفضل تلك الصورة وجملها وتجري بها اي هذا الحال للفلك
عن عارض وهو مع الكل والجزء المعنى فاحدهما الى الآخر ومانع وهو كون الجزء
جزءا مفروضا بعد حصول الكل فان هذا المعنى هو المانع له عن قبول ما يقتضيه السبب
المذكور وسبب مقارنه المادة العابلة للصورة الجسمية الحاملة اياها المنحرفة معها بطريان ق
الاتصال عليها قوله واما المقدار لو انفرد ولم يكن هناك شيء موجب الا طبيعة المقدار
وتلك الطبيعة هي واحدة لم تصر كلا وغير كل بحسب ذلك الغرض الا من نفسها لا من علة ولا من
مقارنه قابل فلا يكون الا ان يجب ما يختلف فيه جميع الكلية والجزئية فليس يمكن
ان يقال ههنا لكلها من غير شيء يكتسب المكان وقوة او لعلوه موضوع لكونه مادة
في سبح ذلك ان اصاره بما هو كالمحدث له مخالفة يريد ان المقدار لو انفرد ولم يكن الكلية والجزئية
اصلا فضلا عما يلزمها لانها ليست طبيعة لعرض فلا يصح الاختلاف في الكل والجزء وليس
هناك علة فاعلة ولا مادة قابلة فاذن لا اختلاف فيه ههنا وحكم النسخ ههنا ففي
بعضها هكذا لم تصر كلا وغير كل بحسب ذلك الغرض الا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنه
قابل وهي الاصح وفي بعضها الا من نفسها لا من علة ولا مقارنه قابل ووجدته لم تصر كلا
وغير كل بحسب الوجه المذكور في الفصل المتقدم الا من نفسها لانه لا علة ولا قابل
هناك والاختلاف من نفسها باطل لانه لا يجب ان يحق الاختلاف ثم قال فليس يمكن
ان يقال ههنا لكلها شيء من غيرها بعد ما لم يعلم العامل ثم قال يكتسب المكان وقوة ما في المادة في
التي يحتاج الامتداد الجسمي اليها لكونه صورة ثم قال او لعلوه موضوع بمعنى الموضوع الذي

لخارج المواد والشكل اليه لكونها عرضين وهيهنا لان الفلك فيه فاعل
هو الصورة النوعية ومادته هي هيولاه وموضوع هو جرم الفلك ثم
هو ذكر المحقق ان حال الفلك فيه الكل واعرض العناصر البسائط باعتبار
احتلاف الفلك في الكلية والجزئية بالمثال على صحيح لان حال الكل والجزء اذا اتحدتا
كانت الصورة وجزئه وكما حالتين في محل واحد ولم يكن احدهما اولى بالكلية من الاخر
وان ساشا كان المثال متى الفرق في الكلية والجزئية وقع ان احتاج الى مثال
تسلسلت المواد والا فالصورة وحدها انتفت فيهما معا اعتبار حال
مال فان قيل بعدم الصورة في الوجود والحلول على حدة ما سبب لكونها اولى بان
يكون كلامه فلنا وذكر بعدها في الوجود وحصر سببا في المنفردة عن المثال والجواب
ان المثال هي مساواة الاحتلاف في كلية مع انها وتحليل عرضها من الصور والاعراض
الملازمة لها كالزمان الذي يعنى التقدم والتاخر لذاته وليس الا ستاه متقدمة
ومساواة نسبته على ماسبق بيانه فلا يكون احد من الصورة اصلا واحوالها الى المواد د
ولم يحتج هي الى عرضها **تنبيه** هذا الحامل امانه الوضع مرئيا اعران الصورة
الجسمية مرئي بيان ان كون الهيولى ذات وضع امر لا بعضيته اذ انه لا يعقد •
من الصورة الجسمية وهي مسئلة مبنى عليها البرهان على امتناع انفكاك الهيولى
عن الصورة الجسمية وذلك لان البرهان علية انها لو انفكت عن الصورة الجسمية لكانت ب
اما ذات وضع او غير ذات وضع والقسمان باطلان اما الاول فلانه مناف للحكم
المذكور واما الثاني فلانه لكن هيهنا سلوك هذا الفصل في الوضع يطلق على معان
منها كون الشيء بحيث يمكن الاشارة الحسية اليه ومنها حال الشيء بحسب نسبة بعض
اجزائه الى بعض ومنها ما هو المقولة المشهورة والمراد هنا هو الاول والمعنى
ان الصورة الجسمية هي العلة في كون الهيولى ذات وضع ويتفرع انها هي التي تعين
مستحق الهيولى وبعضها على ماسيأتي بعد **قوله** ولو كان لم يجد ذاته وضع وهو
منقسم كان في حدود ذاته ذاتا اي لو كان الحامل وضع وهو قائم بذاته وهو

حال

خارج عن الصورة فلا يخ اما ان يكون منقسما على الاطلاق في جميع الجهات اولم يكن
فان كان منقسما في جميع الجهات كان بانفراده اعم عن الصورة جسما داخلا وقد
كان حاملا للجسم هذا خلف **قوله** او غير منقسم كان في حد نفسه نقطة مثلا اسانا هذا
هو القسم الذي لا يكون الحامل فيه منقسما على الاطلاق بغير منقسم عطف على قوله
وهو منقسم ويريد به ان الحامل اذا كان بانفراده ذا وضع وكان غير منقسم
كان بانفراده نقطة مثلا اسانا وذلك لان الاسان احد اوسندي في
المنشود منهي الى المسا رالية وسطح انتهى وعلى لا ينقسم في جهة ذلك الامتداد
لانه لو انقسم في تلك الجهة لكان وراء النقطة شيء من المشار اليه فلا يكون
النقطة نقطة فكل نقطة اسان هو ذو وضع غير منقسم فهو عند حضر اسانا
يمد اليه ولا يتجاوزه يكون نقطة لها وهو المراد من قوله او غير منقسم كان
حد نفسه نقطة مثلا اسانا **قوله** نقطة ان لم ينقسم اصلا او خطا او سطحا ان انقسم
في غير جهة الاسان اي ذلك النقطة لا يخ اما ان لا ينقسم في جهة اخرى او ينقسم والثاني
لا يخ اما ان ينقسم في جهة واحدة او ينقسم في جهتين وكان الحاصل على التقدير الاول
نقطة وعلى التقدير الثاني خطا وعلى التقدير الثالث سطحا وانما لم يحمل قسما اخر لان
الابعاد الجسمية ثلاثة واذا فرض احدها ماخذ الاسان لم يبق الا اثنان فالحاصل
ان الهيولى لو كانت ذات وضع بانفرادها لكانت اما جسما او سطحا او خطا او
سطحا وكلها باطل فكونها ذات وضع بانفرادها باطل وبطلان كونها احد هذه
الاشياء مبني على تصور ماهيتها فان الجسم والخط والسطح لكونها متصلة الذوات
قابلة للانفصال يكون محتاجا الى الحامل فهي غير الحامل والنقطة لا يمكن ان يكون الا ع
حالة في غيرها والا لكانت جزءا لا يتجزى والحامل لا يكون حالا لا في بيست نقطة ولو بقيو
هذه المعاني لم يصح الشيخ لبيانها وسم الفصل بالتنبيه لانه لم يحتج فيها الا
الى التنبيه **تنبيه** فلو فرضنا هيولى بلا صورة وكانت بلا وضع ثم لحقتها الصورة
فصارت ذات وضع مخصوص يريد بيان امتناع حلول الصورة في الهيولى المجردة •

عنها وهي منه البرهان الثاني من البرهان المذكور في الفصل المتقدم وتقريره انا لو
فرضنا هيولى بلا صورة جسمية وكانت بلا وضع لما تقدم ثم فرضنا ان
الصورة لحقتها وصارت ذات وضع بالضرورة لامتناع وجود جسم غير ذي وضع
لكان لا يخ اما ان لا يحصل الهيولى في موضع من المواضع او يحصل وان حصلت فلا
يخ اما ان يحصل في جميع المواضع او في بعضها دون بعض والاول والثاني من هذه
الاقسام محال لان بديهة العقل والثالث ايضا محال لان ذلك الموضع اما ان لا
يكون اولى بها من غيره او يكون اولى فان لم يكن اولى كانت نسبتها الى جميع
المواضع فكان حصولها في ذلك الموضع دون غيره ترجيحا لاحد الامور المتساوية
من غير مرجح وهو محال بالبديهة وان كان اولى بها فالاولوية اما ان كانت حاصلة
قبل ان يلحقها الصورة او حصلت بعد ذلك وهذان قسمان وهما ايضا محالان لانه مع
ان لكل واحد منهما نظرا في الوجود والتمثيل اوهمهما واورد نظيرهما وبين
الذي منهما وهي النظرين واعرض عن ذكر الاقسام المحالة بالبديهة للانجار **قوله**
فليس يمكن ان يقال ان ذلك لان الصورة قد لحقتها هناك كما يمكن ان يقال لو كانت
في صورة توجب لها وضعا هناك او كان قد عرض لها وضع هناك ثم لحقتها الصورة
الاخرى واما ليس يمكن فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا الفرض هذا بيان امتناع
القسم الاول والثاني منه وسيطي اما بيان الامتناع فبيان هذا الا يمكن هنا
لان الهيولى قبل الصورة كانت غير متعلقة بالموضع الذي حصلت فيه مع الصورة فلا
يمكن ان يقال ان ذلك لان حصولها في ذلك الموضع انما كان لان الصورة انما لحقتها
هناك وذلك لان الهيولى لم يكن هناك ولا في موضع اخر ثم اشار بقوله كما يمكن
ان يقال الى نظيره في الوجود وهو ان يكون الهيولى في صورة توجب لها وضعا
هناك كجزء من الهواء مثلا في موضعه الطبيعي فان صورته الهوائية توجب له
وضعا هناك او كان قد عرض لها وضع هناك كجزء من الهواء ايضا اخرج بالقسر
عن موضعه الى الموضع الطبيعي للماء فعرض لها وضع هناك ثم فسدت صورته الهوائية

بسبب ولحقت صورة الماء بمادته هناك فحصلت الهيولى مع الصورة اللاحقة في موضع
خاص لكون ذلك الموضع اولى بها والاولوية كانت حاصلة قبل هذا اللحوق بحسب الصورة
السابقة والاحوال العارضة لها ثم اشار بقوله وانما ليس يمكن فيما نحن فيه لانها
مجردة بحسب هذا الفرض الى الفرق المذكور **قوله** وليس يمكن ايضا ان يقال ان
الصورة عينت لها وضعا مخصوصا من الاوضاع الجزئية التي يكون للاجزاء كل واحد
مثلا كاجزاء الارض كما يمكن ان يقال في الوجه الذي ذكرناه من تخصيص وضع
جزئي بسبب لحوق الصورة وهناك وضع جزئي لحوق كخصوص اوضاع المواضع الطبيعية
من ذلك الموضع كالجزء من الهواء يصير ماء فيكون موضعه الطبيعي مخصصا بسبب موضعه
الاول وهو اقرب مكان طبيعي للماء مما كان موضعا لهذا الهواء ماء وهو مواد
وانما لا يمكن هذا ايضا لانا جعلناها مجردة وهذا بيان امتناع القسم الثاني وهو
ان يحصل الاولوية بعد ان يلحق الصورة بالهيولى وبيان الوقوع فيه ونظيره
في الوجود اما بيان الامتناع فهو ان نسبتها الى جميع المواضع الى
بعضها الصورة التي يلحقها فهي اذن يكون متساوية النسبة اليها بحسب ذاتها
وبحسب الصورة ومع ستحيل حصولها في بعضها وهو المراد من قوله وليس يمكن
ايضا ان يقال ان الصورة عينت لها وضعا مخصوصا من الاوضاع الجزئية التي
يكون للاجزاء كل واحد مثلا كاجزاء الارض وانما قيد هذا القسم بهذا القيد لئلا
يقال الصورة النوعية التي يقارن الصورة الجسمية على ماسنذكرها انما تستحق بعض المواضع
لكون كل صورة نوعية مقتضية لحيز مخصوص دون غيره وذلك لان الحيز الطبيعي لاجزاء
وحصول الهيولى مع الصورة في احدها دون غيره ليس اولى فلا احد هذا افتقر
الفرض بالقيد المذكور ثم اشار بقوله كما يمكن ان يقال في الوجه الذي ذكرناه الى نظيره
في الوجود فذلك الوجه هو المثال الاول الذي كان الوضع السابق واجبا لا عارضا
بحسب الصورة السابقة اعني الجزء من الهواء الذي كان في موضعه الطبيعي ثم صار ماء
فصار الموضع الطبيعي للماء لوجود الصورة المائية فيه وانما قصد اي جزء اتفق منه

بل قصد الجزء الذي هو اقرب اجزاء الموضع المامي الى الموضع الاول فيحصل ذلك
الموضع الجزئي بسبب الوضع السابق وهو معنى قوله بسبب لحوق الصورة وهناك
وضع جزئي اي بسبب لحوق الصورة حال وجوده وضع جزئي فمن كل منهما سبب آخر
الصورة المائية وهو سبب لقصد الموضع المامي مطلقا والثاني الوضع السابق وهو
سبب لتخصيص الموضع الجزئي منه بالقصد آه رسوله واما لا يمكن تبديل الجمال لانا
جعلناها مجرده . لا اولى منها ولما نظر الفصها الخ اراد امتناع الوجه الاول وهو
حلول الصورة بالجسمية في الهيولى المجرده ومن ذلك ان حلول الصورة في الهيولى
لا يجوز الا في سبيل التبدل بان يكون حلول اللاحقة عقيب زوال السابقة واعلم
ان قال اراد بالطرفين سوى ما سبب ارادا المعارضة بها وذلك لان الحكم بامتناع حلول
الصورة في الهيولى المجرده . لا تقتضيها الحصول في موضع مع عدم اولوية احد المواضع
به يمكن بان يعارض بالكون الذي هو حلول صورة جزئية في الهيولى والثاني بعينه
لا محالة الحصول في موضع فالوجه في تخصيصه باحد المواضع هو الوجه في تخصيص
الهيولى المجرده ثم آه اجيب بان التخصيص وهو الوضع السابق حاصل ثمة وغير حاصل
ههنا عورض بان الصورة الكائنة الجزئية تقتضي الحصول في احد اجزاء مكانها
الطبيعي لا بعينه مع ان نسبتها الى الجميع واحد فالوجه في تخصيصها باحدها هو الوجه
في تخصيص الهيولى المجرده . باحد الاحياز الممكنة فيجاب بان الوضع السابق ايضا
يعين تخصيص اقرب الاجزاء آه مدركه وههنا الجنس وضع سابق ولا تخصيص وقد
يلوح من كلام الفاضل الشارح ان اول الاشكال هو ان الجسم العنصري لا يجب
انعدامه باحدى الصور النوعية بعينها مع دوام الانعدام بها فلم لا يجوز ان الهيولى
اذا انعدمت بالجزئي وان كانت غير لقيه الحصول في جزء بعينه لكنها تحصل في احد
الاحياز الممكنة وآه آه ثانيه بكون كل صورة نوعية مسبوقة باخرى معين للهيولى في
قبول اللاحقة والهيولى اي انه غير الصورة ليست كذلك فظهر الفرق اقول هذا
اشكال برأسه ليس في الكتاب منه عين ولا اثر وآه آه اشكله بجواز الانعدام في الهيولى

في حال تجردها باوصاف متعاقبة يقتضي احدها تخصيصها باحد الاوضاع الممكنة
بعد حصول الصورة فيها فليس بشيء لان الهيولى الموصوفة بتلك الاوصاف ان تخصصت
بوضع هي غير مجرده . وان لم تخصص بسببها مع الاوصاف الى جميع الاوضاع واحدا
تدريب فاحدس من هذا ان الهيولى لا تتجرد عن الصورة الجسمية وفي نسخة الجسمية
وفي نسخة الجسمية ذكر الفاضل الشارح ان الحجة على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة
كانت بها حالة الانفكاك اما ان تكون مشارا اليها او لا تكون وابطل الاول في
فصل ثم ابطل الثاني الفصل المتقدم بابها عند اقترانها بالصورة اما ان تحصل في
كل الاحياز او لا في شيء منها او في بعض ولم يتعرض للقسم الاول منها لظهوره فسادها
بل اقتصر على ابطال الثالث للاجزاء ثم امر بالحدس بالمطلوب ولم يصرح بتقريره مطلقا
لانه موقوف على التنبيه لعدم القسم المحذوف واقول ويحتمل ان يكون الوجه
في ذكر الحدس ان امتناع اقتران الهيولى المجرده بالصورة لا يدل بالذات على امتناع
تجرد الهيولى عن الصورة بل يدل على ان الهيولى المجرده غير مقترنة بالصورة ابدا او عكس
عكس النقيض الى ان الهيولى المقترنة بالصورة غير مجرده اي لا تكون مجرده اصلا وهيولى
الاجسام هي المقترنة بالصورة فهي لا تتجرد عن الصورة الجسمية تنبيه والهيولى قد تلحق
ايضا غير صور لغير يريد بيان الصور النوعية وهي التي يختلف بها الاجسام انواعا
واعلم ان بعض الكليات المقارنة بمعنى انها لا يخرج انها تقارن وانما كانت الهيولى لا
تقارن هذه الصور معا بل تقارن واحدا منها فقط ولا يكون مقارنا لكل الوحدة
ايضا دائما بل يقارنها واحدا بعد وقت فاورد الشيخ ههنا لفظ الدال على التقييد
مع التعدد المتعاقب في خرته لحكم ليعلم ان الحكم الكلي بمقارنة الهيولى لما تقارن من الصور
النوعية غير واحد وان كان بامتناع انفكاكها عن جميع تلك الصور واجبا قوله وتلك
ولا بد من ان يكون اما مع صورة توجب قبول الانفكاك والالتئام والتشكيل بسهولة
او بعسر او مع صورة توجب امتناع قبول ذلك وكل ذلك غير الجسمية اي وكيف يخلو الهيولى
منها مع امتناع خلو الجسم عن احد امور ثلاثة احدها قبول الانفكاك والالتئام والتشكل

الثاني لها بسهولة وهو اللازم للاجسام الرطبة من العنصريات في بابها قبول
جميع ذلك بعسر وهو اللازم للاجسام اليابسة من العنصريات في بابها الامتناع
عن قبول ذلك وهو اللازم للفلكيات وهذه امور مختلفة غير واجبة لذواتها جميعا
اما لكل بعضها بعينها ولا يمكن ان يقتضيها الجسمية المشتركة في جميع الاجسام لكونها
مختلفة ولا الهيولى لان القابل لا يكون فاعلا لما سمعنا كما بين في علم ما بعد الطبيعة
فعللها اذن امور مختلفة غير الهيولى والصورة وكيف لم تكن تلك الامور مفارقة
لها لان المفارق نسبته الى جميع الاجسام وكيف ليس يكون مع علتها الهيولى
لا تقتضيها ما سواها للاحقة اللاحقة كسهولة قبول الانفصال والوصل وعسره
وكيف ان يكون صورا لا اعراضا لان الجسم يمتنع ان يحصل من غير ان يكون موصوفا
باحد هذه الامور وكذلك لا بد له من استحقاق مكان خاص او وضع خاص معين
وكل ذلك غير مقتضى الجسمية التي هي المشتركة فيها الجسم يمتنع ان يخلو عن الاين او الوضع
ويمتنع ان يكون في جميع الامكنة او على جميع الاوضاع فلا بد من تخصيص يقتضي ان يكون
بمكان او وضع غير متعين ثم ان كل جسم يجب ان يحصل مكانا او وضعا متعينا بعينه
طبيعة على ما تبين في النمط الثاني فلا بد في كل جسم من سبب يستحق مكانا خاصا
متعينا فذلك لصورة غير الجسمية المشتركة كما مر واما لم يتعرض للمكان والحيز
الوضع ففيما له لئلا يصير الحكم جزئيا فان جسم المحيط بالكل ليس حيزه في مكان وهو
لا يخلو عن وضع معين واعلم ان الصور يختلف باعتبار ذلك الآثار فالمقتضية للكيفيات
كسهولة قبول الاشكال وعسره تكون من باب الكيف والمقتضية لاستحقاق الامكنة
منسوبة للاين وهكذا الى سائر الاعراض وتحقق كونها مبادى لتلك الاعراض ان
كون جسم يستحق انما هو عند حصوله في ذلك الاين وما يوجب ذلك بعادة في بعض
الاجسام مع زوال الاعراض فان الشاملة لسهولة تشكل الماء وثقله الى
مكانه الطبيعي ووصفه الطبيعي عند جموده او انفصاله بالعسر او بكيفيته والفاضل
الشارح اورد عليه شكوكا كثيرة منها ان استناد اختلاف الاعراض الى الصور
المختلفة

يستدعي استناد الصور ايضا الى غيرها من الامور المختلفة فان استند اختلاف الصور
في العنصريات الى اختلاف الاستعدادات في موادها المشتركة بحسب الصور السابقة
وفي الفلكيات الى اختلاف عوامل في الماهيات فلم لا يجوز استناد اختلاف
الاعراض اليها من غير توسط الصور والجواب عنه ما مر من ان بعض الاعراض
ومبادئها وامتناع تحصل الجسم ممكنا عن تلك المبادي وسائر الاحوال المذكورة فان
تسمية تلك المبادي بعد وضوح ما تقدم بالكيفيات فلا مشاحة في التسمية الا انه يجب
ان يسالها تحصيل الاجسام انواعا وصدور الاعراض المذكورة وليست الاستعدادات
ولا المولدة كذلك ومنها ان الفلك لا يحتاج الى هذه الصور فان اعراضه لا تزول
ولذلك لان هذه الصور لو وجبت للفلك لكانت لازمة ايضا لا محالة ولكون لزومها
اما لجسمية اولها لكون حالا فيه او لما يكون محلا له او لما يكون لا حالا ولا محلا والكل
الاقسام الا ان الاول ما يكون محلا ثم قال فلتكن المحل سببا للاعراض اللازمة من غير توسط
الصور وايضا جميع العناصر لا يخرج الى الجواز ان يكون بعض تلك الصور اعراضا
للبعض كالمقتضية لصعوبة القبول للمقتضية سهولته فان من الجائز ان يكون صعوبة
القبول عدما لسهولته ومبدأ العدم يجوز ان يكون عدميا والجواب ان استلزام
الجسمية المطلقة لهذه الصور في الفلك غير معقول لكونها مشتركة وكذلك الجسمية المختصة
بالفلك لان سبب اختصاصها بالفلك هو هذه الصور لا غير فاذن القول بلزوم هذه
الصور للجسمية غير معقول بل الواجب ان يحكم وبقى الجسمية لازمة لصورة الفلك ورتبة
اسقاط القسم المذكور لانها ملزومها لانها صورة الفلك لا غير واما استنادها الى المحل
على ما ذكر فغير معقول لامتناع كون القابل فاعلا واما جعل بعض الصور العنصرية
اعراضا فغير معقول لان الاعراض المذكورة ليست بعدمية اما الاينية فظاهر واما
الباقية فلانها تتبين في مواضعها والامور الوجودية لا تصدر عن الاعدام ومنها المعارضة
اولا بان هذه الصور محتاجة الى الجسمية فالجسمية ان كانت علة لها لزم الدور والا
لم تكن الصور مقومة للجسمية فاذن لم تكن صورا وثانيا بان القول بكون تلك الصور

مصادر لاعراض مختلفة غير مرتبة بعضها من باب الكيف وبعضها من باب الاين
وكذلك من سائر الابواب فمن غير ان يصدر البعض بواسطة البعض ينتقض
القول بان الكثير لا يصدر عن الواحد والجواب عن الاول ان الصورة ليس
من شرطها ان تقوم الهيولى وحدها بل الصورة تقومها مع غيره وزعما ما سيأتي
بيانه عن الثاني ان الكثير يجوز ان يصدر عن الواحد باعتبار امور وشروط
مختلفة الا ترى ان الصورة يصدر عنها الاثر في الغير بحسب ذاتها والاثر في الغير
بحسب المادة وحفظ الاين شرط الكون في مكانها والعود اليه بشرط الخروج ح
عنه وهكذا في البواقي جدا احلل تلك الشكوك على قواعد الشيخ من غير
الاحتياج الذي اوجبه هذا الفاضل **اشارة** واعلم انه ليس يكفي العقل وجود
الحامل حتى يتقرر صورة وماهية والا لوجب التشابه المذكور بل يحتاج
فيما يختلف احواله الى فصول واحوال متنوعة من خارج يتحدد بها ما يجب
من القدر والشكل قد اشار الشيخ فيما مر الى ان الصورة الجسمية محتاجة في
وجودها وتشخصها الى الهيولى لكونها غير مستقلة في الوجود عن التناهي والتشكل
ومحتاجة فيهما الى فاعل لان شرح هذا الفصل انها مع احتياجها الى
الهيولى تحتاج الى اشياء غير الهيولى لولاها لكانت الاقدار والاشكال ل
متشابهة اذ كانت الهيولى فيما عدا الملكات مشتركة ذكره الفاضل الشارح
ان هذا الكلام يصلح جوابا عن سؤال يذكر تقاده لمثل ما مر اولها انه
لما استدل على ان الصورة لا تنفك عن الهيولى بان قال لزوم المقدار
والشكل اما للصورة او للفاعل او للحامل والرسم بانه للحامل فكان
لقائل ان يقول العنصر في مختلفة في المواد فصح استواؤها في المقدار
والشكل وثانيهما انه استدل على اثبات الصورة النوعية بالفصل والكيفيات
فكان لقائل ان يقول لو كان الاختصاص لكل كيفية لاجل صورة لكان
الاختصاص لكل صورة لاجل صورة اخرى ثم كان الكلام فيها والجواب

اخرى الى غير النهاية والجواب عنهما ان اسباب الاختلافات والاختصاصات
هي الامور السابقة المعدة للامور اللاحقة **قوله** لا يكفي العقل وجود الحامل
حتى يتقرر صورة وماهية اي حتى يتشخص فانه ذكر ان الصورة تحتاج الى الحامل
في الوجود وفي الماهية والتشابه المذكور هو التشابه في المقدار والشكل لا
للشبه في الكل والجزء فان الجزء والكل لا يحتاجان مع وجود الحامل الى ان يتميز الكلام
قوله بل يحتاج فيما يختلف احواله الى اجزاء العناصر المختلفة المقادير والاشكال
الى فصول اي المشخصات وذلك لانها لا تحتاج الى علل الماهية والجسمية بل تحتاج
الى علل يتشخص بها وانقسامها على العناصر الكلية **قوله** واحوال متنوعة من خارج
وكان ينبغي ان يقول واحوال مختلفة من خارج لان الصفات المختلفة ينبغي ان يكون
مختلفة لا متفقة لكنه اراد بها الاحوال التي بها يتميز الى ان يكون وجودها غير
دائم ولا اكثري فان الاشياء من حيث انها تحتاج الى علل سور وجودها
لتصير بانفسها الى سائر العلل غير انها تتميز بالمشخصات الاحوال
المتنوعة من خارج العلل التي عليه وهي القوى السماوية والاحوال التي منها
الى هي الصور السابقة والتغيرات الطبيعية والعوارض الاتفاقية فان جميع ذلك
علل فاعلية يتشخص الصورة واما الحامل فهو علة قابلية **قوله** وهذا سر يطلع
منه على اسرار اخر قال الفاضل الشارح كون كل سابق علة معدة للاحق
سر عظيم يطلع منه الى اسرار وهي امتناع ذلك ان لا يكون للحوادث بداية
زمانية وانه لا بد من حركة سرمدية لا بداية لها ولا نهاية لتكون تلك الحركة سبب
لحصول تلك الاستعدادات المختلفة في المادة وبعض السر يعينه هو الجواب
عن السؤال المذكور **اقول** ومن تلك الاسرار التنبيه لوجود مبدا اقدم
يقتضي وجود بعض الحوادث عند حصول الاستعدادات ولوجود جسم يتحرك
الحركة المتصلة على الدوام وبالجملة الاسباب التي يتسلسل بانتظامها امور
العالم على ما هو عليه في نفس الامر **وهم وتنبيه** واعلم ان الهيولى قد تشوقت

كيفية تعلق الهيولى بالصورة

الى ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فاما ان يكون الصورة هي العلة
المطلقة الاولى لقوام الهيولى او يكون الصورة الة او واسطة لمقيم
الجسم الهيولى بها مطلقا او يكون شريكة لمقيم باجتماعهما جميعا تقوم الهيولى
او يكون لا للهيولى تجرد عن الصورة ولا للصورة تجرد عن الهيولى وليس
احدهما اولى بان يكون مقارنة اللاحق من اللاحق بعكسه بل بسبب من خارج
عنهما يعم كل واحد منهما مع الاخر وبالاخر **تنبيه** ان كلمة يعلق الهيولى
بالصورة مذكورا ولا الاقسام المحتملة للنسبة بينهما قال الفاضل
الشارح تلك الاقسام ان يقال لو ثبت تلازمهما فاما ان يكون الهيولى
محتاجة الى الصورة من غير عكس او الصورة محتاجة الى الهيولى من غير عكس او
يكون كل واحد منها محتاجة الى الاخرى او لا يكون ولا واحد منهما محتاجا ح
الى الاخرى فهذه اربعة اقسام والاول منها على ثلاثة اقسام فان الصورة
للهيولى اما ان يكون علة مطلقة او جزء علة او لا علة ولا جزء علة بل يكون
الة او واسطة للعلة فخرج من هذا ان الاقسام ستة والحق من جملتها عند
الشيخ واحد وهو ان الصورة جزء العلة للهيولى **واقول** ان التلازم
عند التحقيق لا يقتضيه الا العلة الموجبة ويكون اما بينها وبين معلولها او بين
معلولين لها لا لاكتفاء اتفق بل من حيث يقتضي تلك العلة تعلق ما لكل واحد منهما
بالاخر على ما سيأتي بيانه وكل شيئين ليس احدهما علة موجبة للاخر ولا معلولا
ولا ارتباط بينهما بالاسباب الى ثالث كذلك فلا تعلق لاحدهما بالاخر ويمكن
وجود احدهما منفردا عن الاخر لكن الجمهور لا يتفطنون لذلك ويظنون
ان التلازم بين شيئين ليس احدهما علة للاخر ربما يكون من غير ان يقع الارتباط
بينهما بالسبب ويمثلون في ذلك بالمتضايفين وذلك ظن باطل فالشيخ لم يشر
لذلك اولا بل قسم وجه التلازم الى قسمين احدهما ان يكون يكون احدهما علة
للاخر والثاني ان لا يكون كذلك والاول كان محتملا للوجهين اللذين ذكرهما

مطلب

الفاضل الشارح لكن العلة التامة لما لم يكن علة موجبة حتى لا يكون مقتضية
للتلازم من جهة الهيولى ولما استحال ان يكون الهيولى فاعلا استحال ان يكون الهيولى
مقتضية للتلازم الذي بينها وبين الصورة فهو من الوجهين فلذلك لم يتعرض الشيخ
لاشتمال التلازم لان علية الهيولى بل طلب وجه التلازم من جانب الصورة وعليها وقسم
هذا القسم الثلاثة التي ذكرها الفاضل الشارح وهي القسم الثاني وهو ان لا يكون احد
المتلازمين علة للاخر فنبه على ان بطلانه ظهر في هذا القسم باطلاق على ان الحق في هذا
القسم هو ان يكون التلازم لارتباط بعضه شيء غير المتلازمين بالسبب لهما ولذلك
المعنى وسم الفصل بالوهم والتنبيه فهو من الاقسام الاربعة المذكورة في كلام
ثم قسم القسم الرابع ايضا بحسب الاحتمال العقلي الى قسمين بان ذلك الثالث يعم كل واحد منهما
اما مع الاخر او بالاخر فهذه هي الاقسام الممكنة بحسب ما ذكره الشيخ قال الفاضل
الشارح في قوله ان الهيولى مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة هو الذي بين
انه اما قال في ان تقوم ليعرف انها مفتقرة اليها في وجودها لا في ماهيتها كما مر وبين
انه قال تقوم بالفعل ليعرف انها مفتقرة في الوجود الخارجي لا الذهني ومتى انه
قال تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة ليعرف انها علة من حيث انها تابين ذاتها فاقول
المعلول لا كالمادي والعالم **قال** وتقوله لمقارنة الصورة سكن لفظ وهو
ان المقارنة حالة اضافية يعرض للشيء بالنسبة الى غيره والاحوال الاضافية متاخرة
عن الذوات فكون المقارنة احتياج مقارنة الهيولى للصورة ومقارنة الصورة
للهيولى متاخرة عنهما فلا يصح ان يقال الهيولى مفتقرة الى مقارنة الصورة بل العبارة
الصحيحة ان يقال الهيولى مفتقرة في وجودها بالفعل الى ذات الصورة اتفاقا حتى
وحدت وجب ان يكون مقارنة للصورة فالافتقار يكون الى ذات الصورة ووجوب
المقارنة يحكم بعد وجودهما **اقول** تحديد ان يكون مراد الشيخ ذلك الا انه وقع
في عبارته توسع ما ويحتمل ان يقال ان الشيخ لم يذهب الى ان ذات الهيولى مفتقرة
الى المقارنة المتاخرة عنها بل ذهب الى انها في قيامها بالفعل الى مشخص مفتقرة
اليها

والشيء يمكن ان يحتاج في احد وجهيه الى ما يتأخر عن ذاته كالعلة المحتاجة
في احد وجهيها كالعلية الى وجود معلولها المتأخر عنها ولا يلزم من ذلك الا تأخر صفتها
عما يتأخر عنها ثم قال وبين المعقبين ان الهيولى مفتقرة الى الصورة في ما هي الى مفارقة
الصورة مفتقرة الى محل لان الذي حرموا ان الصورة لا تنفك عن الهيولى والهيولى لا
تخلو عن الصورة فهذا القدر لا يكفي في بيان ان الهيولى مفتقرة الى الصورة لاحتمال
ان لا يكون للعدمي ما شرط التلازم بل يكونان متضايفين ان كان ولا يلزم الاتحاد
فهل يمكن ان يكون الافتقار من جانب الصورة قال وسيأتي ابطال الاحتمال
واقول اما تلازم المتضايفين فيتبين انه ليس فيما نحن فيه لانه لا يكون للعدمي ما شرح كما
علمه واما الاحتمال الثاني وهو ان يكون الافتقار من جانب الصورة مطلقا وهو
مثل انه لا يسد التلازم اذ الدائر لا يسع الانات علية قال والفرق
بين الالة والواسطة ان كل آلة واسطة ولا ينعكس لان الالة لا يكون موجدة الا
ان الالة اسوهم على توسطها والمتوسط قد يكون موجدا كالعلة القريبة واقول
الالة كما ذكر ما هي مؤثر الفاعل في منفعله القريبة بتوسطه والواسطة هي
معلول يصير علة لغيره من حيث هو ... الى طرفيه احد الطرفين معلول والاخر علة
بعيدة والواسطة علة قريبة قال وقوله او يكون لا الهيولى بتجردها على الصورة ولا
الصورة بتجردها على الهيولى الغ اشارة الى القسم الاخير مع البيه الى ...
ان يمكن بهما اراد ان ينسب الى احدهما فهي ان يعرض لما بين التلازم مطلقا
احدهما بالعلة اولى من الاخر واليه اشار بقوله وليس احدهما اولى ان يكون
متقدما بالغرض الاخر بعكسه بل الحق ان يكون الاحتياج من الجانبين في السواء بالسواء
والاستغناء عن الجانبين في السواء اقول لو كان مراده ذلك لكان حق ذكر
السبب الخارج مستغنيا وايضا في عدم الاستغناء من الجانبين لا يبقى للتلازم معنى
بل الاولى ما ذكره ويكون قوله او يكون لا الهيولى يتقدم على الصورة الى قوله او بعكسه
اشارة الى القسم الاخير في ما مطلقه الجمهور وقوله بل بسبب لغيرهما على ما هو الحق.

في ذلك وقسمه لذلك القسم الى قسميه قال ثم هنا سؤالان لفظيان الاول لما
ذكر ان ما قام لعدمها بالاخر ليس باولى من العكس جعل اللازم مما ان يكون بسبب
خارج سبب كل واحد منهما مع الاخر او بالاخر ... لا يلزم لاحتمال ان قام كل واحد
مع الاخر او بالاخر من غير ان ... وهذا لا يمكن ابطاله الا بالبرهان المذكور في
اثبات ان يكون في الوجود موجود ليس واجب الوجود ... في الوجود الى
ان اراد بسببه سبب كل واحد منهما مع الاخر استغنى كل واحد منهما عن الاخر فهو
لا يصح لان صورة الجسمية كمحل الهيولى مستقرة وهذا الصورة لا تحمل ذلك القسم وان لم
يرد به ذلك لم يكن ذلك القسم مذكورا في التقدير الاول وبعض الاقسام مما في
صورة القسمة وفي التقدير الثاني بعض الاقسام محذوف اقول السؤال الاول موقوف على
الجمهور وقد مر اشارة الى جوابه وستأتي نبذة لتنوله ابسط والسؤال الثاني غير وارد
لان الاستغناء من الجانبين ينافي تلازمهما اشارة اما الصورة التي تفارق الهيولى الى
بدل فليس يمكن ان يقال انها علل مطلقة للوجود الواحد للشيء لهيولى بها ولا آلات
ومتوسطات مطلقة بل لا ادري اما ... ان يكون في الطرف القسم الثاني ... صورة العناصر
تفارق الهيولى الى بدل اما الجسمية فلجواز الاتصال عليها الذي اذا طرأ زالت الجسمية
التي كانت حالة الاتصال وحدث جسميتان لغيرها واما النوعية فلجواز الكون والفساد
عليها في ما ست واما صور الافلاك فلا تفارق محالها اصلا اما الجسمية فلامتناع الخرق
والالتئام عليها واما النوعية فلامتناع الكون والفساد عليها والمراد بهذا
الفصل ان صور العناصر لا يمكن ان يكون عللا مطلقة ولا آلات ومتوسطات مطلقة
للهيولى وذلك لوجوب عدم المعلول عند انعدام العلل والالات والمتوسطات المطلقة
لكن الهيولى لا تنعدم عند انعدام الصور المذكورة لانها مستمرة الوجود ولما كان
القسمان الاولان من الاربعة المذكورة في الفصل المتقدم باطلين بما ذكره قال
ولا ادري اما ... ان يكون في احد القسمين الباقيين من الاربعة المذكورة في الفصل
المتقدم قوله وهنا سر لطيف ... الكلمات

عن الهيولى والصورة بل شيء لغرد ام الوجود مفارق يعضد وجود الهيولى
عنه لا بانفراده بل بانضمام الصورة فلذلك لان الهيولى لما امتنع وجودها
منفكا عن الصورة ... احتياجها الى الصورة ثم ان الصورة قد تنعدم وتبقى الهيولى
فعلم انها تحتاج الى الصورة من حيث هي صورة ما لا من حيث هي صورة معينة اي
من حيث طبيعتها النوعية الموجودة لا من حيث خصوصيات الاشخاص ولما لم يكن الصورة
من حيث هي صورة ما واحدة بالعدد لم يمكن ان يكون من حيث كذلك علة للهيولى الواحدة
بالعدد بمنزلة كون المعلول الواحد بالعدد يحتاج الى علة واحدة بالعدد فعلم
ان هنا شيئا لغرد ام ... للهيولى والصورة واحدا بالعدد دائم الوجود يحفظ
الصورة من حيث هي صورة ما انه يحفظ بها الهيولى عليه واحدة بالعدد دائمة مستمرة
الوجود بها وربما شبه ذلك المبدأ المستحفظ لوجود الهيولى بالصور المتعاقبة
بشخص يمسك سقفا بدعامات متعاقبة يزيل واحدة منها ويقيم اخرى بدلها فلما ادى
الكلام الى اثبات هذا المبدأ المفارق شرع في هذا الموضع اشارة يجب ان تعلم في
الجملة ان الصورة الجرمية وما يصحبها ليس شيء منها سببا لقوام الهيولى مطلقا بل لابد
ان شيئا اي الصورة الجسمية وما يصحبها من الصور النوعية سواء كانت عنصرية
او فلكية حكم زوالها او جنسها فانها لا يكون عللا مطلقة ولا وسائط مطلقة
لوجود الهيولى قال الفاضل الشارح المذكور هنا مبنية على مقدمتين الاولى
ان المتأخر عن المتأخر عن الشيء يجب ان يكون متأخرا عن ذلك الشيء سواء كان التأخر
بالذات او بالزمان والثانية ان الشيء الذي يكون مع المتأخر عن
الشيء يجب ايضا ان يكون متأخرا عن ذلك ... والى الثانية اشار بقوله المتقدمة في
الاشارة الثالثة من النمط الاول من هذا الكتاب في بيان ان المحدد للجهات متقدم
بالوجود على الاجسام المستقيمة الحركة قال لان محدد الجهات متقدم على التي هي
اما مع الاجسام المستقيمة الحركة او متقدمة عليها والمتقدم على المع متقدم وذكر مثلها
ايضا في النمط السادس من هذا الكتاب بقوله ان الحاوي لو كان متقدما على المحوي

الذي هو مع عدم الخلاء لكان متقدما على عدم الخلاء ثم ذكر هنا ان الفلك الحاوي
الذي هو مع العقل المتقدم على الفلك المحوي غير متقدم على الفلك المحوي فخرج منه ان
ما مع القبل بالذات لا يجب ان يكون قبل وما مع البعد يجب ان يكون بعد والفرق مشكل
اقول المعية يطلق على المتلازمين الذين يتعلق احدهما بالاخر اما من حيث التصور
او من حيث الوجود كالجسمية والمتناهية والشكل في الوجود وكالجسم المستقيم الحركة والجهة
التي يتحرك فيها وكذلك الجسم ايضا في الوجود وكوجود الملاء ونفي الخلاء في تعذر كون
نفي الخلاء امرا عدميا يأبى في التصور وقد يطلق على المتضايفين بالاتفاق كمعلولين
اتفق انهما صدرا عن علة واحدة بحسب امرين او اعتبارين فيها ولا يكون للاخر
بالاخر تعلق غير ذلك كالفلك والعقل المذكورين ولا شك ان وجوب اسم المع في
الموضع ليس بمعنى واحد فلعله الفرق هو ذلك الاشتراك المعنوي ثم قال الثالثة
انا قد بينا ان الجسمية لا تنفك عن التناهي والشكل وظاهر انها لا توجد الا
مع الجسمية وبينا ان الجسمية لا يمكن ان يكون علة لها فهما اذن غير متأخرين عن الجسمية
وما لا يكون متأخرا عن الشيء فهو اما مع الشيء او يكون متقدما عليه فيجب ان
التناهي والشكل اما ان يكونا قبل الجسمية او معها ولقائل ان يقول الشكل حينئذ
لما كان هو الحدود بالجسم فهو متأخر عن الحدود والمتأخر عن المقدار لكونها نهايات
المقدار والمقدار متأخر عن الجسم والجسم متأخر عن الجسمية التي هي جزء له فالشكل
متأخر عن الجسمية بعدة مراتب فكيف يمكن ان يقال انه متقدم عليها قال والغلط في
البيان الاول هو في قولنا لما لم يكن الجسمية علة لهما فهما اذن غير متأخرين عنها فان
ما لا يكون علة للشيء لا يكون متقدما عليه بالعلية فالتقدم بالعلة اخص من التقدم
المطلق ولا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم فلعل الجسمية وان لم يكن متقدمة عليها
بالعلية لكونها متقدمة عليها بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين او تقدم اجزاء
الماهية المركبة على خواص تلك الماهية واعراضها اللازمة والزائلة وان لم يكن
شيء من تلك الاجزاء علة لشيء من تلك الخواص فهذا ما عندي في هذا المقدم اقول

هذا البيان يفيد تأخر الشكل عن ماهية الصورة وحينئذ يكون ان الصورة
من حيث الماهية لا يتعلق بالتناهي والتشكل بل انهما انما يتعلقان بها من حيث
الوجود فقط ومعناه ان الصورة المشخصة محتاجة في تشخصها اليهما ولا
يبعد ان يحتاج الشيء في تشخصه الى ما يستغني عنه في ماهيته كالجسم الى الاين والوضع المغاير
عنه فاذن التناهي والتشكل غير متأخرين عن الصورة المتشخصة من حيث هي
متشخصة وان كانا متأخرين عن ماهيتها وهذا القدر يكفينا في هذا الموضع قال
الرابعة ان التناهي والتشكل من توابع المادة ومن ثم يتم قال واذا
عرفت هذه المقدمات فنقول الهيولى متقدمة على التناهي والتشكل وهما اما متقدمان
على الجسمية او موجودان معها فالهيولى متقدمة اما على المتقدم على الصورة او
على ما مع الصورة وعلى التقديرين فالهيولى يلزم ان يكون متقدمة على الصورة
فلو كانت الصورة علة او واسطة مطلقة في وجودها لزم تقدمها على الهيولى
المتقدمة عليها وهذا محال ولقائل ان يقول عندكم ان الصورة انما هي شريكة
علة الهيولى وهي على مذهبكم متقدمة والحاصل ان الذي قد ابطلتم به كون الصورة
علة مطلقة لا ينفي كونها شريكة العلة اقول قد مر ان الصورة انما هي شريكة
العلة من حيث كونها صورة ما لا من حيث كونها صورة متشخصة فهي من حيث كونها
صورة ما متقدمة على الهيولى اما اذا جعلناها علة مطلقة للهيولى لوجب ان
يكون صورة متشخصة لان الصورة من حيث هي صورة ما لا يجوز ان يكون علة مطلقة
للهيولى المتعينة كما مر وتقرر ان تعين الصورة متشخصة بعد وجود الهيولى فانها
هي القابلة لتشخصها فهي متقدمة على تشخصها وسيأتي لهذا المعنى زيادة شرح والرجوع
الى الحصر المتقدم قوله ولو كانت شيئا لوازمها مطلقا لسبقتها بالوجود معناه
لو كانت الصورة علة مطلقة لوجود الهيولى ولوازمها لكانت متقدمة بوجودها
على الهيولى اقول وفيه اشارة الى ما ذكرناه وهي ان المتقدمة بالوجود
هي المتشخصة قوله ولكانت الاشياء التي هي علل لماهية الصورة ويكون بها موجودة

وما يقتضيه الشيخ ويكون بعد ذلك للصورة وجود عن وجود الهيولى

بحصولها الوجود سابقة ايضا للهيولى بالوجود معناه ان الصورة لو كانت علة
مطلقة لكانت سابقة بوجودها على الهيولى ولكانت الاشياء التي هي علل لماهية الصورة
والاشياء التي هي علل لوجودها يكون جميعها سابقة بالوجود ايضا على الهيولى
لان السابق على السابق سابق قوله حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود
الهيولى ثم يكون عن وجود الصورة وجود الهيولى معناه على اولى الروايتين
ظاهر وعلى رواية الثانية ان علية الصورة يقتضي تقدم علل ماهيتها ووجودها
جميعا حتى يحصل للصورة وجود مغاير لوجود الهيولى فان العلة المتقدمة
على معلولها مغايرة له فانظر كيف قرر الشيخ ههنا ان علل ماهية الصورة وعلل
تشخصها فان كلامه يقتضي تقدم احد الصنفين على الهيولى وتأخر الصنف الآخر
عنها قوله على انها معلولة من حيث لا تباين ذاته ذات العلة وان كان ايضا
ليس من احوال المعلولة لماهيته فان اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منها
داخل في الوجود قال الفاضل الشارح اعلم انه يجب علينا ان نفسر هذا
الموضع اولا ثم نبين ما يحتاج الحجة المذكورة في هذه الاشياء اليه ما ساقه
ورسوم انه اذا اسقط هذا القدر من البين وضم ما قبله الى ما بعده فانه يتم هذه
الحجة وعلى هذا التقدير يكون ذكره في اثناء الحجة لغوا اما التفسير فهو ان المراد
من قوله على انها معلولة من حيث لا تباين ذاته ذات العلة هو ان الهيولى
لو كانت معلولة للصورة لكانت من المعلولات التي لا يكون مباينة عن العلة فان
المعلول قد يكون مباينا عن العلة كهذا العالم من البارئ تعالى وقد يكون ملاقيا لها
مثل مسئلتنا هذه فان الهيولى على تقدير ان يكون معلولة للصورة لم يكن مباينة
عنها بل كانت محلا لها فانه ليس بمستبعد ان يكون الشيء علة لوجود شيء ويكون جميع
تلك العلة يقتضي ان يصير حالة في ذلك المعلول فيكون الصورة علة لوجود الهيولى
ويكون ايضا علة لحكم آخر وهو صيرورتها حالة في ذلك المحل وقوله وان كان
ايضا ليس من احوال المعلولة لماهيته فان اللوازم المعلولة قسمان فالمراد منه

ان الهيولى وان لم يكن من الاحوال المعلولة لماهية الصورة الا انه لا يكره
ان يكون مباينة عن ذات الصورة لان المعلولات الملازمة لعللها قد يكون
معلولات لماهية العلة مثل الزوجية للاثنين وقد يكون معلولات لوجودها مثل
مسئلتنا هذه اقول ان الشيخ لا يذهب الى ان الهيولى معلولة لوجود الصورة
الذي يزول بزواله الهيولى وليس ايضا مراده بقوله فان اللوازم المعلولة
قسمان ان المعلولات الملازمة قد يكون معلولات للماهية وقد يكون معلولات
للوجود بل مراده ان المعلولات بحسب القسمة العقلية قسمان مقارنة لعللها ومباينة
لها كما ذكره ايضا هذا الفاضل قبل هذا وكل واحد من القسمين حاصل في الوجود
وذلك لانه قال في الشفاء في الفصل الرابع من المقالة الثانية في مثل هذا
الموضع هذه العبارة يجوز ان يكون بعض اسباب وجود الشيء انما يكون عنه
وجود شيء يكون مقارنا لذاته وبعض اسباب وجود الشيء انما يكون عنه وجود
شيء مباين لذاته فان العقل ليس يمتنع عن تجويز هذا ثم البحث يوجب وجود
القسمين جميعا هذا ما ذكره في الشفاء ويظهر منه انه اراد بقوله ههنا فان
اللوازم المعلولة قسمان ذلك التجويز العقلي واراد بقوله وكل قسم منها
داخل في الوجود ان البحث يقتضي وجود القسمين جميعا في الخارج قال واما
بيان ان الشيخ لما ذكر هذا الفصل في اثناء هذه الحجة فالذي عندي ان الحجة التي
يريد ان يذكرها الشيخ ههنا لا تعلق لها بهذا الكلام اصلا بل لو ضم ما قبل
هذا الكلام الى ما بعده لتمت الحجة بل هذا الكلام انما يصلح جوابا عن كلام
يصلح ان يستدل به على ان الصورة ليست علة للهيولى وذلك الكلام هو ان
يقال الصورة اذا كانت حالة في الهيولى والحال محتاج الى المحل فالصورة
محتاجة الى الهيولى فيستحيل ان يكون علة لها لكي لا يلزم الدور فيقال لهذا
المستدل لم لا يجوز ان يكون الصورة علة لوجود الهيولى ثم انه يجب حلولها
في الهيولى لا لان الصورة تكون محتاجة الى الهيولى بل لان الهيولى بعد وجود

يصير علة لثبوت صفة للصورة وهي صيرورتها حالة فيها اولان الصورة علة
لحلولها في الهيولى ويكون ايضا وقتا لثبوت هذا الحكم بنفسها مشروطا بوجود
الهيولى فيكون الهيولى مع كونها محلا للصورة معلولة لوجود الصورة الا انها
لا يكون مباينة عن ذات العلة فهذا الكلام يصلح جوابا عن هذا الاستدلال
ولعل الشيخ انما اورده في هذا الموضع لانه لما قال الصورة لو كانت علة لوجود
الهيولى لكانت الاشياء التي هي علل الصورة سابقة ايضا على الهيولى حتى يكون بعد
ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى استشعر ان يقال له ههنا اذا كانت
الهيولى محلا للصورة فاي حاجة بك الى هذه الحجة الدالة على انها ليست معلولة للصورة
بل يمكنك ان تقول الحال محتاج الى المحل والمحتاج الى الشيء لا يكون علة لذلك الشيء
فلما توقع هذا الاعتراض ههنا ذكر ما يبين به ضعف هذا الكلام ثم انه عاد
بعد ذلك الى تتميم الحجة التي ابتدأ بها هذا ما عندي في هذا الموضع اقول هذا
الكلام لا يناسب كلام الشيخ في هذا الموضع في هذا الموضع بل الواجب ان
يقال ان الشيخ لما ذكر ان الصورة لو قدر انها علة مطلقة للهيولى لوجب ان
يكون الصورة بنفسها مع جميع علل ماهيتها ووجودها وتشخصها سابقة بالوجود
على الهيولى حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة الموجودة المتحصلة في الخارج
وجود الهيولى التي هي معلولة لها او حتى يكون بعد ذلك للصورة وجود متحصل في
الخارج مغاير لوجود الهيولى المعلولة بحسب الروايتين واشار عقيب الخوض
في بيان استحالة ذلك الى ان هذا القدر مما يمتنع تحققه في هذا الموضع فان
الهيولى وان كانت معلولة للصورة فهي غير مباينة عن الصورة والمعلول المقارن
لا يتأخر عن وجود العلة المتشخصة اي لا يمكن ان يحصل العلة في الخارج بدونه
لان العلة اذا اسقط وجودها سبقت بما قارن وجودها فكيف تسبق على ما قارن
وجودها واشار الى ذلك بقوله على انها معلولة من حيث ما لا تباين ذاته
ذات العلة اي مع انها معلولة غير مباينة الذات عن ذات العلة فكانه قال لو قدرنا

عدم الصورة موجودة بتمامها في الهيولى مع ان هذا التقدير غير صحيح للزوم محال
آخر وهو ليس هو المحال الذي ساق البرهان اليه وهو كون الهيولى متقدمة عليها بمراتب
ثم ان الشيخ استشعر ان علة المعلول المقارن يجب ان يكون معلولا للماهية
لا للوجود لانه لا يجوز ان يكون الشيء معلولا للوجود ومقارنا له في الوجود
بل قد يكون الشيء معلولا للماهية ومقارنا للوجود كالزوجية للثلاثة وليس الامر
كذلك فان الهيولى ليست معلولة لماهية الصورة مطلقا فبينه بقوله وان كان
العقل ليس من احوال المعلولة لماهية علة ان المعلول المقارن لا يجب ان
يكون معلولا لنفس الماهية في جميع الصور بل قد يكون معلولا لعلة يكون الماهية
جزءا منها او شريكة لها كما ذهبنا اليه ههنا فيكون معنى كلامه وان كانت الهيولى
ليس من احوال المعلولة لماهية الصورة فهي ايضا معلول مقارن لحلاف تعدم
الصورة بالوجود عليه ثم انه لما وصف المعلولات بانها قد تكون غير مباينة ولم
يكن شيء من جنس هذا الكلام مذكورا فيما مر في الكتاب اشار الى امكان وجود العكس
من المعلولات اعني المقارنة والمباينة في الذهن وفي الخارج معا بقوله فان اللوازم
المعلولة قسمان كل قسم منهما له فرع الوجود ولما فرغ من هذا البيان عاد الى ما
فظهر من هذا البيان ان هذا الكلام ليس لغوا ولا زايدا كما ظن هذا الفاضل
وان البحث المذكور متعلق به لانه مؤكد له وبين حقيته اكثر مما بعد المسئلة قوله لكن
قد علم ان التناهي والشكل من الامور التي لا توجد الصورة الجسمية في حد نفسها الا
بهما او معهما قال الفاضل الشارح هذا شروع في المقدمة الثالثة قوله وقد تبين
ان الهيولى سبب لتشكل قال هذا شروع في المقدمة الرابعة قوله فتصير الهيولى سببا من
اسباب ما به او معه يتم وجود الصورة التي بها يتم وجودها للهيولى وهذا المحال قد
انتفى اذ ليس للصورة ان تكون علة للهيولى او واسطة على الاطلاق وهذا اساس
الخلف ومن ثمه تبين ان تتم وجود الصورة لا بالتناهي والشكل كما ان تمامهما ثم
وجود الصورة لا بماهيتها فيما غرضنا فيما هو ثمة وجود الصورة كما ذهبنا اليه

والثاني ظاهر فتم وتنبه ولعلك تقول اذا كانت الهيولى محتاجة الى التناهي في ان
تستوي للصورة وجود فقد صارت الهيولى علة للصورة في الوجود سابقة عليها
فيكون الهيولى اولا علة بعضها بكونها محتاجة الى التناهي في ان تستوي للصورة وجود بل تفيض
بالاتصال انها تحتاج الى التناهي في وجود شيء توجد الصورة به او معه ثم يلخص ما بعد
هذا الى الكلام المنتظر قال الفاضل الشارح هذا سؤال على الفصل السابق
وهو انكم قلتم ان الصورة لا تستوي لها وجود الا بالتناهي والشكل او معهما وكما
يحتاجان الى الهيولى فيلزم ان تكون الصورة محتاجة الى الهيولى بوجه ما وجوابه ليس كل
ما احتاج الشيء اليه وجب ان يكون علة للشيء بل قد يكون وقد لا يكون وتلخيص القول فيه
يستدعي تفصيلا للاقسام يا اليه ولقائل ان يقول ان الغرض ان الصورة محتاجة
الى الهيولى ام لا اقول فان قلت بطل قولكم ان الصورة شريكة لعلة الهيولى لانه
يلزم من القول بكون الصورة متاخرة ومتقدمة وان قلت ان الصورة لا
تحتاج الى الهيولى لم تكن الهيولى متقدمة بوجه ما على الصورة فبطل ما ذكر الشارح ايضا
واقول انه يشير الى ان الصورة من حيث هي صورة تكون متقدمة على الهيولى لكونها
علة لها ومن حيث هي متشخصة محصلة في الخارج تكون متاخرة عن الهيولى لان الهيولى هو
السبب القابل لتشخصها وتحصلها وهذا هو المراد من قوله انا لم نعن بكونها محتاجة
الى التناهي ان تستوي للصورة وجود اي انه من العلة الموجبة للصورة او انها العلة
الفاعلة لتشخصها وتحصلها بل عنينا بالتناهي انها محتاجة الى التناهي في وجود من توجد
الصورة به او معه اي عنينا ان الصورة تحتاج الى الهيولى في وجود التناهي
والشكل اللذين يتشخص ويتحصل الصورة بهما او معهما موجودة لتكون الهيولى في ملاحظة
فاذن هي اي الهيولى متقدمة على ذلك الشيء وعلى الصورة المتصفة بذلك الشيء من حيث
اتصافها به لا على الصورة من حيث هي صورة ثم يلخص ما بعد هذا الكلام المنفصل
وهو بيان كيفية احتياج احديهما الى الاخرى من غير ان يلزم الدور على ما قلناه
اعلم ان الصورة الجوهرية اذا فارقت المادة ولم تعقب بدل لم تبق المادة موجودة

فتعقب البدل متمم للمادة لا بما هو بدل وليس هو واحد الى ان يقول ويتقوم البدل
انصاف الهيولى على ان يكون الهيولى تاما فانه لان الذي يتقوم متمم يتقدم بتقدم
اما بالزمان او بالذات وبالجملة لا يمكنك ان ترد الاقسام بيان كيفية تقدم الصورة
المتعقبة على الهيولى وامتناع عدم الهيولى عليها حيث هي متقدمة على الهيولى على
وجه الدور قال الفاضل الشارح لما ابطل كون الصورة علة مطلقة او واسطة
للهيولى اراد ان يبطل القسم الثاني من الاقسام الاربعة التي حصرنا الثابت بها
وهو ان تكون الصورة محتاجة الى الهيولى وهذا الفصل يشتمل على بيان ان الصورة
التي يمكن زوالها عن المادة ليست بمتقدمة في الوجود على الهيولى ونبين ان الصورة
الجوهرية اذا زالت عن المادة فان لم تحصل عقيبها في المادة صورة اخرى يكون بدلا
عنها لم تبق المادة موجودة لما مر ان الهيولى لا تخلو عن الصورة وكذا الحال كذلك في كل شيء
الذي يعقبه الصورة الزايلة بالصورة الحادثة متمم للمادة اي حافظ لوجود المادة
بواسطة ذلك البدل ثم انما يلزم من صدق قولنا ان ذلك المتعقب حافظ وجود المادة
بذلك البدل صدق ان نقول واحد بشخصه ذلك البدل متقدم على الهيولى لان الشيء ما لم
يوجد لم يكن حافظا لوجود غيره فلو كانت الهيولى متممة للصورة كانت متقدمة اولا
ثم تصير بعده كل متمم للصورة وقد كنا بينا ان الصورة متممة للهيولى فيلزم ان
يكون وجود كل واحد منهما سابقا على وجود الاخرى وهو معنى قوله وبالجملة لا
يمكنك ان ترد الاقسام قال ولقائل ان يقول هذا الفصل كالمستدرك فحرر لما تقدم
لان قوله ان الصورة متقدمة على الهيولى ولما كانت كذلك استحال تقدم
الهيولى على الصورة وقد ثبت بالحجة المذكورة امتناع كون الصورة علة للهيولى
متقدمة على ان الهيولى متقدمة بوجه ما على الصورة ويشكل ذلك وهو ان قوله فتعقب البدل
متمم للمادة لا بما هو البدل ليس يخلو على الاطلاق فان الجسم لا يمكن على ان يكون
شكله ومقدارهما وكذا الحال كذلك متى زال اي حيزا او شكل معين او مقدار
معين فلابد وان يحصل له حيز اخر وشكل اخر ومقدار اخر فيكون بدلا لما مضى ثم لا يلزم

ان يكون جنس الاعراض صورا متممة للمادة فعلمنا ان تعقب البدل لا يكفي لكونه
متمما للمادة بذلك البدل بل نوضح ذلك الحال اما يصح في بعض الاشياء وما ذكرناه ان
واقول لما تبين في هذا الفصل كيفية تقدم الصورة على الهيولى اشار الى
ان المسئلة لا تنعكس اي لا يلزم الدور ولان الهيولى لو كانت متممة للصورة لكانت
متقومة بنفسها قبل وجود الصورة اما بالذات او بالزمان وهو محال لما مر
وهذا بعينه هو الذي اوضحه في بيان انه لا يمكن ان تكون الصورة علة مطلقة
للهيولى واشار اليه بقوله على انها معلولة من جهة لا باستقلال ذات العلة كما
سبق شرحه فاذن قد حصل مما ذكر انه لا يكون كل واحد منهما علة للاخرى مطلقة
لا يمكن ان يتم كل واحد منهما من غير الاخرى ثم ان جعل الصورة من حيث هي صورة
سابقة على الهيولى وشريكة لعلتها الفاعلة وجعل الهيولى من حيث هي هيولى
سابقة على الصورة لان الهيولى من حيث هي هيولى قابلة محضة بخلاف الصورة فلا يمكن
ان تصير فاعلا ومعطيا للوجود واما الشك الاول الذي اورده الفاضل الشارح
فمنحل بما ذكرنا من بيان كيفية تقوم احديهما على الاخرى واما الشك الثاني فليس بوارد
لان امتناع انفكاك الجسم عن اين ما انما يستلزم احتياج الجسم لا من حيث انه ملحوق وجه
ويتشخصه الى الاين من حيث هو اين ما لا من حيث هو اين معين والاين من حيث هو اين
يحتاج الى الجسم من حيث هو جسم ما ومن حيث هو اين معين يحتاج الى الجسم المعين والحاصل انه
لا يلزم ان يكون جنس الاعراض صورا فقد دل على انه طرأ الشيء اشتغ وجود الصورة
بانه متمم للمادة فقط وهذا استدلال بعكس النقيض فان كل صورة متممة وليس كل متمم
صورة بل المتمم الذي هو الصورة انما هو جوهر يتمم جوهرا هو محله ومادته وجميع
الاعراض اما متممات اعراض لانها اما عارضة لها متشخصة لاجسميتها بل في تشخصها لما
العارض لجسميتها لذلك حيث تشخصه الجسم فاذن المتقضي بها ليس بوجه واما حوله
فعلمنا ان تعقب البدل لا يجب ان يكون متمما للمادة بذلك البدل فليس ينتقض بما ذكره
لان الذي ذكره لم يعقب الا كون معقب الاين معها الجسم المتشخص بالاين وكذلك

لانا في اقام المثال بالصورة اشارة ليس يمكن ان يكون شيئان كل واحد منهما
متقوما بالآخر حتى يكون كل واحد منهما متقدما بالوجود على الآخر على نفسه بوجه
بيان انه يمتنع القسم الرابع من الاقسام كما ذكره المصنف في الكتاب وهو ان
يكون شيئان يحتاج كل واحد من الهيولى والصورة اما بالآخر او من اللوازم به بيان
الدور المذكور في الفصل المتقدم وبيان اما يكون احتياج كل واحد منهما الى الآخر
لانه او من جهة ... ولان انه ذاتي ... ولفظ الكتاب ظاهر وهذا
القسم هو الذي جعل الى صدر الشرح ما الاقسام كالاربعة التي اوردها هو قوله
ولكن ان يكون شيئان كل واحد منهما متقوم من الآخر صورة لانه ان لم يتعلق ذات
كل واحد منهما بالآخر جاز ان يتوهم كل واحد منهما وان لم يكن من الآخر وان تعلق ذات
كل واحد منهما بالآخر فلذات كل واحد منهما تأثير في ان يتم وجود الآخر وهو مما قد
بان بطلانه وهذا هو الذي يكون الاقامة فيه من الآخر وحمله الفاضل الشارح
على القسم الرابع من الاقسام الاربعة التي اوردها هو وهو كون كل واحد منهما
محتاجا الى الآخر وبيان هذا القسم هو ان ذات كل واحد من الشيئين اللذين
يوجد كل واحد منهما مع الآخر لا يخلو اما ان يتعلق بالآخر من حيث هو ذلك الآخر او من جهة
الوجوه او لم يتعلق به اصلا فان لم يتعلق جاز وجود كل واحد منهما منفردا عن الآخر
وان تعلق فلذات كل واحد منهما تأثير في ان يتم وجود الآخر وهذا هو القسم
الاول بعينه الذي بان بطلانه والحاصل ان هذا القسم يرجع اما الى عدم التلازم
او الى الدور المذكور ولاجل هذا المعنى ذكرنا من قبل ان المعلولين المنتسبين الى
علة واحدة اذا لم يكن بينهما ارتباط موجب يقتضي ان يكون بينهما تلازم عقلي لم يمكن
منهما الانفكاك ... واعترض الفاضل الشارح بان المطلوب ليس
بيان ان الشيئين اذا كان كل واحد منهما غنيا عن الآخر وجب صحة وجود كل
واحد منهما مع عدم الآخر وانتم ما ذكرتم عليه حجة بل بيانكم لا يتم الا على الدعوى
وهذا الاعتراض لو لم يكن له مثال من الموجودات لكان يحتاج في ابطاله الى البرهان

فكيف وان له مثالا لا من الموجودات لكان يحتاج في ابطاله الى البرهان
فان الاضافات لا توجد الا معا مع انه ليس لواحد منها حاجة الى الاخرى
لان احدى الاضافتين لو احتاجت الى الاخرى لتأخرت عنها فلا تكونان معا
وللزم من احتياج الاخرى اليها الدور فان قلتم هذا التلازم لا يحصل الا في
الاضافات فلكم دعوى انحصاره في الاضافات مفتقرة الى بينة والجواب
ان المفهوم من كون الشيء غنيا عن غيره ليس الا صحة وجوده مع عدم الغير وكون الشيئان
هو الدعوى بعينه بل بطلان الدعوى واضح بنفسه غير محتاج الى برهان وانما
اعاده كرة بعبارة اخرى لم يحتج الا لتأنيس المتعلم واما المتضايفان فليس كل
واحد منهما غنيا عن الآخر كما ظنه هذا الفاضل ولا احتياج بينهما دائرا
كما زعمه بل بينهما ذات اما ذات شيء ما بكل واحد منهما صفة بسبب الآخر وتلك الصفة
هي الاضافة فالمتضايفان كل واحد منهما محتاج لا في ذاته بل في صفته
تلك الى ذات الآخر وهذا لا يكون دورا ثم اذا اخذ الموصوف والصفة معا
اي هو المضاف المشهور صدق عليهما ان كل واحد منهما محتاج لا في كلها بل في بعضها
الى الاخرى لا الى كلها بل الى بعضها الغير المحتاج الى الجملة الاولى وظن ان الاحتياج
بينهما دائر ولا يكون في الحقيقة كذلك فاذن ليس التلازم بينهما على وجه لا احتياج
لاحدهما الى الآخر على ما ظنه ولا على سبيل الدور فظهر مما ذكرنا ان المتضايفين
هي المتضايفان ليس من حيث ما عدم بطلانه بل هي قضية عقلية يحتاج وجوب تعقلهما معا
وحال الهيولى والصورة تناسب هذا الحال من وجه وهو تعلق كل واحد منهما بالآخر
من غير دور ويباينه من وجه وهو كون الصورة اقدم ذاتا من الهيولى وانما لم يمكن
تعليلها بعلل المضاف من لان المضاف بغير لا يمكن ان يعقلا منفردين بخلافهما ولذلك
احتيج مع تعقيرا الصورة الى ... الهيولى ثم ان العقل ...
لما بعد تعلقها في سائر انواع المضاف المشهور قوله فنقول انه اما ان يكون التعلق
من جانب احد هذين الهيولى والصورة لا يكونان في درجة التعلق والمعية سواء فيتبين

فيما مر ان التلازم ينقسم الى ما لا يكون التعلق فيه لاحد المتلازمين بالآخر من غير عكس
والى ما يكون لكل واحد منهما بالآخر واذا ابطل القسم الاخير بقي الاول وهو
الذي قسمه الشيخ الى ثلثة اقسام وهو كون الصورة علة او آلة او واسطة او شريكة
للعلة وقد ابطل منها الى قسمين وبقي واحد وهو كونها شريكة للعلة قوله والصورة
في العاشرة الكائنة بعدم ما يمكن ان يطلب كيفية وانما حصر العاشر الكائنة
بالذكر لان تصور التقدم فيما مع كونها متحرك على الهيولى الباقية في جميع الاحوال
ابعد وكيفية التقدم هي ما صرح بها في الفصل الثاني لهذا النمط وهو انها
تشارك شيئا آخر في العلية والتقدم على الهيولى من حيث هي صورة ما لا من حيث هي
صورة معينة فانها من تلك الحيثية مستمرة الوجود كالهيولى اشارة انما يمكن ان يكون
ذلك على احد الاقسام الثلثة وهو ان يكون الهيولى توجد عن سبب اصل وعن
معنى يتعقب الصورة اذا اجتمعا تم وجود الهيولى لما ابطل الاقسام الجملة
الا واحدا وهو ان الصورة جزء العلة بيانا حقيقيا فصرح به في هذا الفصل
واشار بقوله ذلك الى ما اوجبه في الفصل السابق وهو ان الشيء الذي يشارك
الصورة في العلية هو وهو الذي سماه سببا اصلا وانما سماه اصلا لانه
المستمر الوجود المستحفظ لوحدة العلة على ما مر وايضا لانه الذي يفيد اصل وجود
الهيولى من حيث كونها بالقوة فان الصورة لا تفيد الا اخراج ذلك الوجود المستعار
منها الى الفعل وتبقيته وهو كما ذكرنا موجود ثابت دائم الوجود مفارق
عن المادة وما يتعلق بها من الجسمانيات والا لعاد بعض المحالات المذكورة وقد
يسمى عقلا ويسمى ذكر وسيأتي صفاته واما المعنى يتعقب الصور فهو السبب الذي
يقتضي تعقب الصور وسماه معنى لانه يعتبر بواسطة الصور المتعاقبة تعاقب
الهيولى لا اصل وجودها فهو بعض السبب الحاصل في اقامة الهيولى المستمرة الوجود
وقد ذهب الفاضل الشارح الى ان ذلك المعنى هو الحركة السرمدية المعدة للهيولى
الاستعدادات المتعاقبة لقبول الصور المتجددة المتعاقبة وأقول انها ليست

كافية في تعاقب الصور لان حصول الاستعداد لا يكفي في وجود الشيء فان العلة
المعدة ليست من العلل الموجدة بل يحتاج فيه معها الى مقتض لاصل وجود
الصورة كما ذكر هو ايضا في كلامه وجه الاحتياج اليه وهو السبب الاصل
بعينه على ما سيأتي بيانه والى احوال اخر فيه من خارج طبيعته او قسر يتحدد بها
ما يجب من القدر والشكل على ما مر فالعلة التامة لوجود الصورة المتجددة مجموع
ذلك وللمعنى ان يحمل على علة الصورة فينبغي ان يحمل عليها باسرها ويكون السبب
الاصل ايضا داخلا في المعنى من وجه ويحتمل ايضا ان يحمل المعنى على طبيعة الصورة
من حيث هي صورة ويكون تقدير الكلام هكذا عن سبب اصل وعن معنى يحصل في وجوده
عن السبب الاصل يعقب الصور فيكون فاعل المعقب هو السبب الاصل ولعله سماه اصلا
لاجل انه علة بالوجهين احدهما بلا واسطة والآخر بواسطة المعنى الذي هو الصورة
فهو اصل في العلية مطلقا وعلى التقديرين جميعا فقوله اذا اجتمعا تم وجود الهيولى
يريد به اجتماع السبب الاصل والصورة من حيث هي صورة لان العلة التامة الموجبة
هي مجموعهما وهو مستمر الوجود على ما مر فان الصورة المطلقة مع شريكها السبب الاصل
في اقامة الهيولى بما تشاركه به الصورة الزائلة وما عليه تبقى جوهرا غير الذي كان
بالفعل بما كان لها من الاحوال النوعية قوله وتتشخص بها الصورة وتتشخص هي
ايضا بالصورة على وجه يحتمل بيانه كلام عن هذا المجمل قال الفاضل الشارح
لما بين كيفية تعلق وجود الهيولى بوجود الصورة اراد ان يشير الى كيفية تشخص كل
واحد منهما بالآخر ثم ان فيه شيئا فذكر انا قد بينا فيما مضى ان كل نوع يحمل
ان يكون له اشخاص كثيرة فذلك النوع انما يتشخص بالمادة فتتشخص تلك المادة ان كان
لها مادة اخرى لزم التسلسل فزعم الشيخ ههنا ان كل واحد منهما اعني الهيولى والصورة
متشخص بالآخر وهذا لا يقتضي الدور لا يحصل ذات كل واحد منهما علة لتشخص
الآخر ولقائل ان يقول ان تشخص كل واحد منهما بذات الآخر متوقف على انضمام
ذات كل واحد منهما الى ذات الآخر وانضمام كل واحد منهما الى ذات الآخر موقوف على

يتشخص كل واحد منهما فان المطلق غير موجود والمبهم لا وجود له فلا يتشخص الا بغيره
ويمكن ان يجاب عنه ايضا بان يمنع هذه المقدمة فان انضمام الوجود الى الماهية
لا يتوقف على صيرورة كل واحد منهما موجودا فكذا ههنا اقول يتشخص الهيولى
بذات الصورة معقول فان الهيولى انما تحتاج هذه الهيولى بعينها الى صورة
لا من حيث انها هذه الصورة بل من حيث انها صورة كما مر واما تشخص الصورة
بذات الهيولى فليس بمعقول لوجهين الاول ان هذه الصورة بعينها لا تحتاج
الى الهيولى من حيث انها هيولى ما فان هذه الصورة لا تفتقر مفارقة لهذه الهيولى
وتتعلق بها من حيث هي هيولى ما بخلاف الهيولى فانها تفتقر الى ان يكون هذه
الهيولى وان لم يكن هذه الصورة فاذن تشخص الصورة بالهيولى يكون من حيث
هي هذه الهيولى لا من حيث هي مطلقة والثاني ان ذات الهيولى هو حقيقة القابلية
والاستعداد فكيف يصير علة وفاعلا للتشخص بلى قد تقرر ان كل نوع يحتمل
ان يكون له اشخاص فذلك النوع انما يتشخص بالمادة اي يتشخص بها من حيث هي قابلة
للتشخص فيصير النوع لاجلها كثيرا لا من حيث هي فاعلة لذلك بل الفاعل هي الاعراض
المكتنفة بها كالوضع والاين والمتى وامثالها المسماة بالمشخصات فظهر ان تشخص
الصورة يكون بالهيولى المعينة من حيث هي قابلة لتشخصها وتشخص الهيولى بالصورة
المطلقة من حيث هي فاعلة لتشخصها فسقط الدور وهذه المسئلة من غوامض هذا
العلم واما قول الفاضل الشارح الشيء المطلق غير موجود فليس بصحيح وذلك
لان الشيء المطلق يمكن ان يوخذ بلا شرط الاطلاق والتقييد ويمكن ان يوخذ بشرط
الاطلاق كما مر ذكره والاول موجود في الخارج والعقل
والثاني موجود في العقل دون الخارج فاذن ليس يصح ان يقال انه غير موجود اصلا
واما الجواب بانضمام الوجود الى الماهية فغير صحيح ايضا لانهما امران عقليان
فلا يصح الحاق الامور الخارجية من حيث هي خارجية في احكامها بالامور العقلية
من حيث هي عقلية **وهم وتنبيه** ولعلك تقول لما كان لكل واحد منهما مدخل في الاخر
في رفعه فكل واحد منهما
كالاخر

في التقدم والتاخر والذي يخلصك من هذا الشك ان تعرف ان العلة حركة يد كل
بالمفتاح اذا رفعت رفعت المعلول كحركة المفتاح واما المعلول فليس لها رفع رفع
العلة فانه ليس رفع حركة المفتاح هو الذي رفع حركة اليد وان كان رفعه لا يكون الا مع
رفعها لان العلة وهي حركة اليد كانت رفعت قبله اي الرفعين معا بالزمان دون العقل ثم
عاد رفع المعلول بالذات في الجانبين ووجههما ما عرفت ان التلازم بين الصورة
والهيولى هو بسبب احتياج الهيولى الى الصورة من جهة الذات لا بالعكس ولذا عليه
شك وهو انهما لما تلازما في الرفع فليس احدهما بالتقدم والتاخر اولى من الاخر
وهذا الشك لا يختص بهما بل هو وارد على احد قسمي التلازم الذي يكون بين العلة التامة
ومعلولها والجواب ان التلازم في الرفع انما يكون في جهة الزمان ولا يكون من حيث الذات
بل رفع احدهما بالذات اقدم من رفع الاخر ولذلك صدق عدم العلة علة العدم كما
كان في جانب الوجود اي العلة ما يوجد معها اقدم من ايجاب المعلول لان وجود
العلة اقدم من وجود المعلول **بحث** كتب اليه الفاضل مستشكلا ونعم ان كان انما
لا يفارق صورته في تقدم الصورة على المادة هذه حال الجسم الذي لا يفارق صورته
هو الفلكيات بأسرها وبيان ان حالها في تقدم الصورة حال العنصريات ان تعلق كل
واحدة من الهيولى والصورة بالاخرى هناك ايضا اما ان يكون على التساوي من
السواء وهو باطل اما للدور واما لعدم التلازم واما ان يكون من جانب واحد
ولا يجوز ان يكون المحتاج اليه هو الهيولى لان القابل لا يكون فاعلا فاذن هو الصورة
وهي اما ان يكون علة للهيولى او واسطة وآلة او جزء علة والاول والثاني باطلان
لما مر فبقي اذن شريكة لسبب اخر يكون مجموعهما علة للهيولى قال الفاضل الشارح فلا
تفاوت بين الكلام في الفلكيات والعنصريات الا بشيء واحد وهو انا بينا في
العنصريات ان الهيولى تستغني المحتاج اليه بان جعلنا الصورة اذا زالت
وجب ان يعقبها ومعقب البدل مقيم لها بها بالبدل وهذا لا يتصور في الفلكيات
بل بينا ههنا بان القابل لا يكون فاعلا وهذا البيان كان عاما لها الا ان الشيخ

لما لم يذكر في العنصريات هذا البيان العام واقتصر على البيان الخاص بها ام
بالتلطف ههنا في غيره ان الحال فيهما واحد واقول وتفاوت الحال فيهما ايضا
بشيء اخر وهو ان استعداد الهيولى لقبول الصورة في الفلكيات لازم لذاتها
مستفاد من مبدعها وفي العنصريات غير لازم لها بل مستفاد من الاحوال المتجددة
الخارجية الان بيان الحال فيهما الكلف بهذا التفاوت **تنبيه** الجسم ينتهي بالبسيط
وهو قطعه والبسيط ينتهي بالخط وهو قطعه والخط ينتهي بالنقطة وهي قطعه
الكميات المتصلة اما ثلثة انواع الجسم التعليمي والسطح وهو البسيط والخط
وتتصل بها في النسبة نوع اخر غير جنسها وهو النقطة فالجسم هو مقدار ذو وضع
ابعاده ثلثة والبسيط هو مقدار ذو وضع له بعدان فقط والخط مقدار ذو وضع
هو طول بلا عرض والنقطة هي ذات وضع لا جزء لها والصورة الجسمية لذاتها تستلزم
الجسم التعليمي ولذلك ربما اشتبه احدهما بالاخر كما مر والتعليمي يستلزم البسيط والبسيط
الخط والخط النقطة لا لذاتها بل باعتبار التناهي فلذلك اتصلت مباحث المقادير
بمباحث الاجسام ولما كانت مباحث الجسم التعليمي داخلة في المباحث الخاصة بالرياضي وبقيت
المباحث الباقية فاورد هذا الفصل بعد تلك المباحث مشتملا عليها واعلم ان الجسم في
قوله الجسم ينتهي بالبسيط هو التعليمي لانه بالذات موصوف بالبسيط والجسم الطبيعي انما يصير
موصوفا به بتوسط التعليمي وقد اورد قوله الجسم ينتهي بالبسيط اثبات السطح اولا
وكيفية لزومه الجسم ثانيا وذلك لان انتهاء الشيء انما يكون عند انقطاع امتداده
الاخذ في جهة ما ولما كان الجسم ذا امتدادات ثلثة وانتهاء الواحد منها
من جهته من حيث هو واحد يقتضي نهاية الاخر الباقين فان الجسم ينتهي بما من
شانه ان يكون ذا امتدادين فقط ويسمى بالسطح وهكذا القول في انتهاء السطح
بالخط واما الخط فهو امتداد واحد مجرد عن الاخرين فهو ينتهي بما لا امتداد له
اصلا ويكون ذا وضع لان هذه المقادير ذوات اوضاع فهي بانه كذلك والشيء
ذو الوضع الذي لا امتداد له اصلا هو النقطة فالخط ينتهي بالنقطة وهي ليست
مقدارا

لعدم الامتداد له فيها قال الفاضل الشارح اما ان نهاية الجسم هو البسيط
بل فقد يسمى بسيطا لان السطح والنهاية من المضاف والمشهور فانها نهاية لذي
النهاية فاذن القول بان البسيط نهاية الجسم خطأ بل هو الذي به تتناهى الجسم اقول
التحقيق يقتضي ان ههنا ثلثة امور اولها ماهية السطح الذي هو المقدار المتصل ذو
البعدين وثانيها عروضه للجسم بمعنى حلوله واتصافه به وانتهائه لا العدم المطلق وثالثها اضافة
عارضة للجسم وانما يستدل على ثبوت الاول للجسم بثبوت الثالث له اذ هو مقارن ومستلزم
للاول كان المجموع سطحا مضافا الى ذي السطح واذا اعتبر عروضه له كان نهاية
مضافة الى ذي النهاية **قوله** والجسم يلزمه السطح لا من حيث تقوم جسميته بل من حيث يلزمه
التناهي بعد كونه جسما فلا كونه ذا سطح ولا كونه متناهيا امر يدخل في تصور جسمانيته
ولذلك يمكن فرضا ان يتصوروا اجساما غير متناهية الى ان يتبين لهم امتناع ما تصوروه
قال الفاضل الشارح مراده ان السطح والتناهي ليسا جزئين لماهية الجسم
لامكان انفكاك تصور الجسم عن تصورهما حيث يتصور جسم غير متناه والشيء لا يتصور الا
بعد تصور اجزائه ثم اعترض عليه بانا نتصور الجسم ونحتاج في معرفته الى الغفلة عن الهيولى
والصورة الى الحجة ولم يكن ذلك الا لكون تصوره قبل معرفتهما ناقصا مكتسبا بالرسوم
وبعد معرفتهما ما مكتسبا كاملا مشتملا عليهما او يكون تصور الشيء غير معتبر لتصور اجزائه وكيف
ما دارت القضية فلم لا يجوز مثله في السطح والتناهي اقول والجواب عنه ان اجزاء الشيء
في العقل اعني الجنس والفصل غير اجزائه في الوجود اعني الصورة والمادة والجسم يتصور باجزائه
العقلية ويطلب بالحجة اجزاؤه الوجودية وان كانت الاولى بالحقيقة مشتملة على الثانية
فان الانفكاك الماخوذ في حد الجسم يدل على الصورة والقبول الماخوذ فيه يدل على المادة والسطح
والتناهي لا يعتبر كونهما جزئين عقليين اذ يطلب حمولهما على الجسم فيتبين الشيخ اولا انهما ليسا
جزئين في الوجود وذلك لان السطح يلزم الجسم بسبب التناهي المتعلق بطرفه والجزء لا يكون كذلك
ثم اعتمد ان نتصور كون ذي السطح وذي التناهي جزئين عقليين لكونهما محمولين عليه فبين
ثانيا انهما ايضا ليسا كذلك لامكان التصور عن تصورهما واعلم ان الشيخ كما تقدم بجزء العقلي
وبجزء الوجودي

معه موهوم مثله كالماء في الصوف وحصة النوع من الجنس بالقصد والجسم لا
يتقوم بالسطح بوجه من الوجوه اما الاول فلما مر واما الثاني فلما سبق
وهو ان السطح لا يتقدم على الجسم **وقال** الشارح يعترض على قوله من حيث يلزمه
التناهي انه مشعر بان السطح يلزم الجسم بواسطة التناهي وهو يستلزم ان يكون
عروض التناهي للجسم قبل عروض السطح له وهذا باطل لانا بينا ان النهاية اضافية
عارضة للسطح والعارض متأخر عن المعروض فكيف يكون عروض النهاية للجسم قبل
عروض السطح له ثم **قال** ويمكن ان يجاب بان النهاية المتأخرة عن السطح يمكن ان
يكون سببا لثبوت السطح للجسم كالاوسط في برهان اللم اذا كان معلولا للاكبر وعلة
لثبوته للاصغر **واقول** اما قوله النهاية اضافية عارضة للسطح فممنوع كون النهاية
من المضاف الحقيقي وهو مناقض لحكمه عن قريب بان تناهي المقدار هو المشهور الذي يطلق
على الحكم بانه ان اضيف النهاية الى السطح وجعلها من الاعراض المشهورة
مفردة وجعلها من الاعتبارات العقلية فكيف يسوغ له ان يجعلها اضافة العارض
الى معروضه سببا لعروض ذلك العارض للمعروض فان تلك الاضافة لا تعقل الا
بعد العروض فانظر الى هذا الرجل الفاضل كيف تخبط في كلامه ولا يتنبه الى ما بين
ما صححناه من قبل وهو ان الانقطاع موضع لا امتداد له الجسم او لا امتداد للسطح فيه
ذكرنا الانقطاع بانا لم يعرض لها الاضافة بالاعتبار من تزيد من النهاية **قوله**
واما السطح المستوي فكالكرة من غير اعتبار حركة او وضع فهو صحيح ولا خط واما المحور والقطب
والمنطقة فانما تعرض عند الحركة والخط المحيط بالدائرة وحده ولا نقطة **اقول** يريد بيان
ان لزوم الخط للسطح والنقطة للخط انما هو بواسطة التناهي فانها لا تعرض لها مع
عدم التناهي ويجب ان يعرف اولا الالفاظ التي استعملها في هذا الموضع فنقول
الكرة جسم يحيط به سطح واحد في داخله نقطة يكون جميع الخطوط التي تخرج منها الى ذلك
السطح متساوية والدائرة سطح مستو يحيط به خط واحد في داخله نقطة يكون جميع
الخطوط التي تخرج منها الى ذلك الخط متساوية والنقطتان مركزاهما والخط المستقيم
المار بالمركز
المنتهي

في الجانبين الى المحيط قطرهما واذا قطعت الكرة بسطح مستو حدثت منه دائرة هي
السطح وهو محيط دائرة على سطح الكرة واذا فرضت الكرة متحركة حركة وضعية مستديرة
حدث عليها نقطتان لا تتحركان هما قطباها وقطر بينهما هو المحور ومنطقة هي
اعظم الدوائر على سطح الكرة التي تساوي ابعادها جميع النقط المفروضة
عليها من القطبين وقد تبين من ذلك ان الخط والنقطة انما يعرضان للكرة باعتبار
احد امرين اما القطع واما الحركة **قوله** فاما المركز فعند ما تتقاطع اقطار
وعند حركتها او بالفرض ووقوع ذلك موجود نقطة في الوسط كوجود نقطة
في الملتقى وسائر ما اشار اليه فانه لا وسط ولا سائر مما يصدق الانتهاء
في المقادير الابعد ووقوع المماس بواجب فيها من حركة او كرة واذا سمعت
في تحديد الدائرة وسائر ما داخلها نقطة فمعناه بيانه ان يعرض فيها نقطة كما يقولون
الجسم هو المنقسم في جميع الاقطار ومعناه شأنه قسمته فيها يريد ان الدائرة
لا تتصور مركزها موجودا فيها الا باحد ثلثة اشياء احدها التقاطع والثاني الحركة
والثالث الفرض فان تقاطع الاقطار انما يكون على نقطة هي المركز وحركة الدائرة
انما تقتضي سكون نقطة فاصلة بين الحركة في الجهات المختلفة هي المركز واما الفرض فظ
واما قبل عروض هذه الامور فوجود مركز في وسط الدائرة كوجود نقطة في
ملتقيها اي كان موضع النقطة في الملتقى معينا بالقوة قبل الفرض على وجه
لا يمكن وجودها بعد الفرض في غير ذلك الموضع فكذلك حال المركز ثم ذكر ان
وقوع الفصل في المقادير انما يكون بالقوة فقط ولا يخرج الى الفعل الا بسبب
الاعراض او الفرض كما ذكر مرارا **قال** الفاضل الشارح لا شك ان المكان
حصول هذه النقطة حاصل في الدائرة بالقوة قبل التقاطع والحركة والفرض وان
المركز غير ممكن الحصول الا في موضع معين وهذا الامكان يوجب امتياز ذلك
الموضع عن سائر المواضع فاذن مركز الدائرة موجود قبل هذه الاحوال
وهكذا القول في سائر النقط فاذن تكون النقط الغير المتناهية موجودة بالفعل

ويلزم من ذلك الانقسام الغير المتناهية بالفعل او القول بان اختلاف الاعراض
لا يوجب الانقسام فاذن الحركة ايضا لا يوجب الانقسام **والجواب** ان هذا
كله من الوهم والوهم لا يرجع برفع اسمه من ثبوت معناه بل يرجع بان لا وهم والدائرة
ان لم تنقسم فهناك لم يلزم منها شيء مما ذكر وهذا الحكم لا يختص بالدائرة بل الخط الواحد
المتناهي ليس منصف ولنصفه منصف فيمتنع ان يقسمه ان يتميز في نفسه عن سائر الاجزاء
الخط الا انها تمتاز بالوهم ولا يرجع بان تقول انها لازمة وان لم تتصف لا
تصور المنصف فضلا عن اللفظ به **قوله** واعلم ان هذا ان الجسم قبل السطح
في الوجود والسطح قبل الخط والخط قبل النقطة وقد حقق هذا الشيخ التحصيل واما
الذي يقال بالعكس من هذا ان النقطة بحركتها تفعل الخط ثم الخط السطح ثم السطح
الجسم فهو للتفهيم والتصور والتخييل الا ترى ان النقطة اذا فرضت متحركة فقد فرض
لها ما تتحرك فيه مقدار ما وهو خط او سطح فكيف يكون ذلك بعد حركتها اقول بيانه
ان هذه الامور كيف تترتب في الوجود وان الذي يقال بخلافه لتفهيم المبتدي من
شيء غير حقيقي بل هو تخييل فقط والالفاظ التي تتضمنه الشرح **ملخص** ما انتهى
ما ثبت لك تأمل ان الابعاد الجسمانية متناهية عن الداخل وانه لا ينفذ جسم في
جسم وانه غير ممتنع عنه وان ذلك للابعاد لا للهيولى وسائر الصور والاعراض
يريد بيان امتناع تداخل الابعاد الجسمانية وقد تدعي كون هذا الحكم اولى
وهذه المسألة وما بعدها من الطبيعي تخلاف المسائل المتقدمة وانما اوردها في
المسائل هنا لتعلقها بالمقادير ولسائر الكلام عليها والاستشهاد بان الجسم
لا ينفذ في جسم وانه غير ممتنع عنه ثم ذكر للاستثناء الذي اكتسب النفس هذا الحكم
الاولي في مبادي التعليم وما بعده فان من سوف في هذه عندكم اولى بنبه عليه
بالاستثناء وكذلك قوله وان ذلك للابعاد لا للهيولى ولا لسائر الصور والاعراض
فانه ايضا تنبيه على ان الهيولى وسائر الصور والاعراض لا جهة لها في العظم
الا بالعرض والابعاد الجسمانية هي المخصوصة بالعظم بالذات ولا شك في ان
عظمين مجتمعان

هما اعظم من احدهما فان الكل اعظم من الجزء والقول بالتداخل يقتضي كون
الكل مساويا للجزء واعلم ان النقطة لا حصة لها في العظم فلذلك لا تمانع
عن الاجتماع الرافع للامتياز الوضعي على سبيل الاتحاد والخطوط حكمها من حيث
الطول حكم الاجسام ومن حيث العرض والعمق حكم النقط والسطوح ايضا حكمها
من حيث الطول والعرض حكم الاجسام ومن حيث العمق حكم النقط ولذلك تنطبق الخطوط
والسطوح بعضها على بعض بحسب ما يرتفع عنها الامتياز الوضعي حتى يحكم بان هذا
الحكم مشترك فيه المقادير بأسرها ينبغي ان يقول من حيث هي مقادير **اقول** انا نجد
الاجسام في اوضاعها تارة متلاقية وتارة متقاربة وتارة متباعدة وقد ذكرنا
في اوضاعها انا نحكم بحسب ما بينها للاجسام من حدود البعد وتارة لا اعظم وتارة
لا اصغر فيرى ان الاجسام الغير المتلاقية كما ان لها اوضاعا مختلفة كذلك بينها ابعاد
مختلفة الاوضاع لتقديرها وتقدير ما يقع فيها لخلاء مقدر بان وان كان بينها خلاء
غير اجسام ولكن ذلك فهو ايضا بعد مقداري ليس شيئا مما يقال لا شيء محض وان كان
لا جسم يريد ابطال الخلاء والقائلون به فرقتان فرقة تزعم انه لا شيء محض وفرقة تزعم
انه بعد ممتد في جميع الجهات من شأنه ان يشغله الاجسام بالحصول فيه ويكون مكانا
لها **قال** الفاضل الشارح يعني بالخلاء ان يوجد جسمان لا يتلاقيان ولا يوجد
بينهما ما يلاقي واحدا منهما **واقول** هذا تعريف الخلاء الذي يكون بين الاجسام
وهو الذي يسمى بعدا مفطورا او لا شيئا والذي لا يتناهى والشارح قرر ابطال
هذا المقصد بوجه الوجه الاول بيان فرض جسمين لهما ما يختلف ابعادها بينها لتقدير
الخلاء الواقع بينهما فان اللاشيء المحض لا يمكن ان يقدر بشيء اصلا فيثبت ان
الخلاء الذي يقع بين تلك الاجسام قابل للمساواة واللامساواة والتقدير
وانه يمتنع على الوجوه المشتركة ولنضف الى ذلك مقدمة هي ان كل ما كان كذلك فهو اما كم
متصل او غير ابعد المعتزلي واما قولهم مصدر الى الجسم واذا كان الخلاء عندهم
ليس بجسم فهو بعد مقداري ليس لا شيء محضا كما زعمت الفرقة الاولى وان كان لكم

كما يجب التزام الثاني لما علمت ولقائل ان يقول ان البعد المفطور لا يقوم
بلا مادة وتبين ان الابعاد الجسمية لا تستقل لا تنفصل عن ... فلا وجود للخلاء الذي
هو بعد صرف ولهذا اسكنا الاجسام في حركاتها تنتقل عنها ما شيها ولم يثبت لها
بعد مفطور والخلاء يريد ابطال المذهب الثاني واما ابطال ... وذلك
ما صار مع ... الى الحكم الذي يثبت في البعد المفطور احدهما
ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة وهو مما سبق في ما ثبات الهيولى والثاني
ان الابعاد الجسمية لا تتداخل وهو ما ... فاذا انضاف الاولى
الى الحكم المذكور صار هكذا الخلاء بعد متصل والبعد المتصل ... فالخلاء
بعد ... فهو ليس بعدا صرفا ... ما يقولون وعبر عن ذلك بقوله فلا وجود
للخلاء الذي هو بعد صرف ولما انضاف الثانية اليه صار هكذا الخلاء بعد ... والبعد
المتصل يمتنع عند سلوكها الاجسام اليه فالخلاء يمتنع عند سلوك الاجسام اليه ولا يثبت
لها فهو اذن ليس بعدا مفطورا من شانه ان يكون مكانا للجسم على ما يقولون وعبر
عن ذلك بقوله فاذا اسكنا الاجسام في حركاتها تنتقل عنها ما شيها اي من الخلاء ولم
يثبت لها اي للاجسام بعد مفطور اي من الجميع ... خلاء ... وسمي
المتصل بالتشبيه لانه لم يستعمل فيه مقدمة سابقة على ... اشارة ولعلك تحسب ما كل
مشغولون بها الكلام في المعنى الذي يسمى جهة ... قولنا تحرك كذا الى جهة كذا
ودون جهة كذا ومن المعلوم انها لو لم يكن لها وجود لكان من المحال ان يكون
مقصدا للمتحرك وكيف يشير الانسان نحو لا شيء فبين ان للجهة وجودا انما ... اثبات
الجهات والجهة هي التي يمكن ان يقصدها المتحرك الاينية على الاستقامة او الاشارة
الحسية اليها ووجه المناسبة انها كما سيتضح نهايات الامتدادات فالفاضل
الفاضل الشارح المناسبة من حيث ان الخلاء يظن انه مكان والجهة
مناسبة للمكان ... انها امر مختص للنهايات والاطراف كالخط والسطح
التي هي نهايتها واستدل الشيخ على وجودها بقياس احدهما ان الجهة مقصد المتحرك

والمتحرك لا يقصد ما ليس بموجود والثاني ان الجهة يشار اليها وما يشار اليه فهو موجود
اشارة اعلم انه لما كانت الجهة مما يقصده حركة الانسان وغيره لم يكن من المعقولات
التي لا وضع لها فتجب ان يكون الجهات لوضعها ... الانسان ... يريد بيان
ان الجهات ذوات اوضاع وليست من المعقولات المجردة التي لا وضع لها وبينه بقياس
... القياس الاول من القياسين المذكورين في الصغرى وهو ان الجهة مقصد
المتحرك والمتحرك لا يقصد ما لا وضع له ثم بين هذا القياس ... ان صغرى القياس
الثاني من المذكورين وان كان ... المذكورين فان ... على
هذا القياس وهو ان يقال كل جهة ذو وضع وكل ذي وضع قابل للاشارة
اشارة ولما كانت الجهة ذات وضع فهي اما في الشيء او في مسافة امتداد ما اخذ الانسان وحركة ولو
كان وضعها خارجا عن ذلك لكانت ... اليها ثم هي اما ان يكون منقسما في ذلك
الامتداد او غير منقسم فان كانت منقسمة فاذا وصل المتحرك الى ما يحصل لها اول
الجزءين منها فلا يخلو اما ان يقال انه تحرك بعد الى الجهة او يقال تحرك عن الجهة
فان كان يتحرك بعد الى الجهة فالجهة وراء المنقسم وان كان تحرك عن الجهة فما وصل اليه
هو الجهة لا جزء الجهة فبين ان الجهة حد في ذلك الامتداد غير منقسم فهو طرف الامتداد
وجهة الحركة يجب الآن ان يحصل هنا ان يعلم كيف يتحدد الامتداد والاطراف في سطح الطبع
وما اسباب ذلك وسوف احوال الحركات الطبيعية يريد بيان ماهية الجهة واما
لم ... الى هذا الموضع لان من الواجب تقديم بيان العلة على بيان الماهية
هذا ولا انها موجودة ثم بين ان وجودها على اي انحاء الوجود ثم قصد بيان
الماهية وهي على ما هي عليه طرف للامتداد غير منقسم وانما تحقق ذلك بوجوب تناهي
الامتدادات وطرف الامتداد بالنسبة الى الامتداد نهاية وطرف وبالنسبة الى الحركة
والاشارة جهة وباقي الكلام ظاهر ولقائل ان يقول انه حكم الحركة الى الافق
نحو شيء ذي وضع الى حركة اليه فحركة عنه اي حركة قرب ... حركة بعد وهذا القسم خاص
بالقياس الى ما لا ينقسم فحركة الحركة اما بالقياس الى ما ينقسم فهو غير خاص لان هناك ...
قسم آخر وهو الحركة فيه وازالة ...

لا يصح الا بالقياس الى ما لا ينقسم في بيان ان الشيء غير منقسم فصار ... على المط
والجواب ان الحركة في الشيء المنقسم لا محالة يكون اما عن جهة واما الى جهة ونحو
القسمان الاولان والا جاز ان يكون جهة الحركة هي المسافة الى سطح بالحركة
وهو محال فاذن التقسيم حاصر وهم وتنبيه ولعلك تقول ليس من شرط
ما اليه الحركة ان يوجد فقد يتحرك المستحيل من الشيء الى السواد ولم يوجد بعد
السواد فان اخيل هذا في وهمك فاعلم ان الامرين بينهما فرق والتحقيق فان
ما شككت به غير ضاير في الغرض اما الفرق فلان المتحرك الى الجهة ليس يحصل الجهة
بما يتوجه تحصيل ذاتها بالحركة بل بما يتوجه يلوغه او القرب منه بالحركة ولتحصل
له عند تمام الحركة حالا الاخر الوجود والعدم لم يكن ... واما الاخر فلان
الجهة لو كانت مما يحصل بالحركة لها وجود كان وجودها وجود ذي وضع ليس
وجود معقول لا وضع له وذلك غرضنا على ان الحق هو الفرق وعليه ... ما يتلو
هذا الفن من الكلام الوهم هو شك في كبرى احد القياسين اللذين اثبت بهما
وجود الجهة وهي قولنا المتحرك لا يقصد ما ليس بموجود وتقرير الشك ان
حركة الاستحالة وهي التي في الكيف مثلا كالحركة من السواد الى البياض انما يقصد
ما ليس بموجود فاذن ينتقض كلية الكبرى واجاب عنه بشيئين احدهما هدم الكبرى
اخص مما كان وهو ان يقال المتحرك في الاين لا يقصد ما ليس بموجود فان
معه يحصل المقصود وهذا هو الفرق والثاني التزام الشك لان الشك غير
قادح في المطلوب وذلك لان الجهة التي يحصل بالحركة في الجهة يكون موجودة
ذات وضع وهذا مطلوبنا فانا ما سعينا الا لان يثبت كون الجهة موجودة
ذات وضع وهذا الجواب جدلي غير ... ولذلك ... على ان الحق هو الفرق

النمط الثاني في الجهات

واجسامها الاولى والثانية الاجسام ينقسم باعتبار الجهات الى ما يتقدم
عليها ويحددها وهو اجسامها الاولى والى ما لا يتقدم عليها بل يحصل فيها

وهو اجسامها الثانية اشارة اعلم ان الناس يشيرون الى جهات لا تتبدل كالفوق
مثل جهة الفوق والسفل ويشيرون الى جهات تتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال
مما يليها وما يليها ... ولذلك فلنعد عما يكون بالفرض واما الواجب بالطبع فلا يتبدل
كما كان وذلك يريد اثبات جسم محدد للجهات محيط بالاجسام ذوات الجهة فيقول
مثل الجوهر ... لما كانت الامتدادات التي تمر بسطحه وتقوم بعضها على بعض
على ... وابعاد الجسم ثلاثة لا غير وكان لكل امتداد طرفان كانت الجهات
بهذا الاعتبار ستا اثنان منها طرفا الامتداد الطولي ويسميها الانسان
باعتبار طول ... ثم بالفوق والتحت ... ما يلي رأسه والتحت
ما يقابله بحسب الطبع واثنان طرفا الامتداد العرضي ويسميها الانسان باعتبار
عرض ... باليمين والشمال ... ما يلي اقوى جانبيه بحسب الاغلب والشمال ما يقابله
واثنان طرفا الامتداد الثالث ويسميها باعتبار ... بالقدام والخلف
ما يلي وجهه والخلف ما يقابله ثم يستعملها في سائر الحيوانات والاجسام ...
على هذا النسق وهذا باعتبار ما هو غير واحد ... فهو ... بعض الامتدادات على
بعض فاما ان لم يعتبر ذلك كانت الجهات التي هي اطراف الامتدادات غير متناهية
بحسب الامكان ... واحد ... الى ... وهو ... الفاضل
الشارح الحكم بان الجهات ست مشهور وليس بحق فان الكرة لا جهة لها بالتحديد ولها
جهات لا تتناهى بالقوة اقول وهذا صحيح ثم قال ... بعض المتعددين
واما المضلعات فعدد جهاتها ... عدد حدودها السطحية والخطية والسطحية
... كل جهة او ... الخطية والسطحية ان لم يعتبر النقطية مثلا المثلث جهاته
ثلث اقول ... فان المعتبر هنا ... ان الجهة طرف الامتداد
واضلاع المثلث ليست اطرافا لامتدادات بل امتدادات هي اطراف
لسطح ولنرجع الى المقصود فنقول الجهات الست تنقسم الى ما لا يتبدل بالفرض وهو
الفوق والسفل والى ما يتبدل وهو الاربعة الباقية وذلك لان المتوجه الى

بما طرفاه فقد كرّ لوجوب تناهيه كما مرّ وكونها اللتين بالطبع فانهما الغاية
طرفا امتداده فالمحدد يجب ان يحدد جهتين معاً والجسم الواحد من حيث هو واحد
ان يحدد بذاته بالعرض فلا يمكن ان يحدد ما يقابله لان البعد عنه ليس بمحدود وهو ذا
بطل هذا القسم بقي ان يكون المحدد اما جسما واحدا لا من حيث هو واحد واما جسمين
ثم هو ايضا الثاني ايضا باطل لان المحدد بجسمين لا يخلوا اما ان يكون على سبيل الاحاطة
احدهما بالآخر او على سبيل المباينة والاول بعينه هو الحاصل في التحديد بالوضع
لان المحيط وحده كاف في تحديد امتدادي بالوسط الذي يحدده باحاطته والبعد الذي
يحدده بالبعد عن المحيط وهو مركز فهذا القسم راجع الى ما كان المحدد جسما واحدا
لا من حيث هو واحد اما القسم الآخر وهو ان يكون بالمباينة فباطل لوجهين احدهما ان
كل واحد من الجسمين لا يتحدد به الا القرب منه ولا يتحدد البعد عنه فاذن لا يتحدد الجهتان
معا بكل واحد منهما وقلنا ان المحدد يجب ان يحدد جهتين معا والثاني ان الكل واحد
منهما جهات ستا تستند الى بحسب فرض الامتدادات الخارجة منه ووقوع الآخر منه
في جهة من تلك الجهات وعلى بعد مخصوص منه دون سائر الابعاد الممكنة ليس باولى من وقوعه ع
في جهة اخرى وعلى بعد آخر مما يمكن من الوقوع في كل جهة وعلى كل بعد من ذلك ممكن
بحسب العقل وان امتنع فلما نع مؤثر في التحديد وهو ايضا يجب ان يكون جسما فيما
ذا وهو الكلام في وقوعه في بعض جهات بعينه دون بعض على بعد معين منها كما
الكلام فيهما فان علل بهذين صار دورا والا فتسلسل ولما بطل هذا القسم تعين
ان يكون الجهة تم بجسم واحد لا من حيث هو واحد وقطعا اي وجه يتعين بل من حيث الاحاطة
فهي حاصلة الموجبة لتحديد من يقابل كما مرّ فاذن محدد الجهات جسم واحد محيط بالاجسام
لاجسام ذوات الجهات اشارة كل جسم من شانه ان يفارق موضعه الطبيعي
ويعاوده يكون موضعه الطبيعي يحدده الجهة له لانه قد يفارق ويرجع اليه وهو
في حالتي ذو جهة فيجب ان يكون تحدد جهة موضعه الطبيعي بسبب جسم غيره هو علة
لما هو قبل هذا المفارق او معه فذلك الجسم له تقدم في رتبة الوجود على هذا

بعلية او على فرض آخر ثم ذكر بيان امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات وما يتبعه
على الاجسام التي يجوز عليها الحركة عليها وهو ان كل جسم له موضع طبيعي فلا يخلو اما ان
لا يكون من شانه مفارقة موضعه ومعاودته اليه واما ان يكون من شانه ذلك والاول
هو الذي لا يجوز الحركة الاينية عليه والثاني هو الذي يجوز عليه ويكون مفارقته موضعه
بالقسر ومعاودته اليه بالطبع ويكون هو في حالتي ذا جهة تحرك منها لا اليها ويتحرك
هذا الجسم لا يجوز ان يحدد به جهة موضعه الطبيعي لان جهته تتحدد عند وضعه فيه وعند
لا وضعه بل يكون محدده للاجل جميع منه ان يخرج عنه مفارقا ويطلبه معاودة فيجب
ان يكون ذلك التحدد بسبب جسم لو قوله الجسم اللذي هو علة لجهة هذا الجسم الذي يفارق
الموضع ويعاوده وهذا الجسم لا يمكن ان يوجد متقدما على الجهة لانه لا يتصور ان يكون
موجودا في جهة حال المفارقة والمعاودة والجهة لم توجد بعد فهو اما متاخر عن الجهة
معه استحال الاستحالة عنها اذن الجسم الذي هو علة الجهة متقدم على هذا الجسم
متقدم على ما يتقدمه او على ما لا ينفك عنه مما هو معه اعني الجهة والمتقدم على المتقدم
متقدم وعلى الهيولى ايضا متقدم كما مر بيانه في بيان ان الصورة ليست علة للهيولى
فهو متقدم على الاطلاق بغير السبب المتقدم او بالعلية او بالطبع فهذا ما في الكتاب
مل وظهر منه ان الجسم المحدد للجهات لا يجوز ان يفارق موضعه فلا يصح منه الحركة الاينية فاذن
لو قال الشيخ محدد الجهات لا يجوز عليه الحركة لان الحركة تستدعي جهة والجهة اما تتحدد به كفى
فالعالم فيه تقييد الحركة بان تكون عن الموضع الطبيعي واليه قلت الجهات لا تتمايز
الا ان يكون بعضها طبيعيا لبعض الاجسام وبعضها غير طبيعي والحاصل الى اسباب المحدد
هو تمايز الجهات بالطبع لا الاشياء بما كيف كان والا لكان البرهان على تناهي
الامتدادات كافيا في اثبات الجهات التي هي مقاطع للامتدادات وانما
لهذا السبب خص ما بالطبع من الجهات بالنظر ورجعا بالوضع واعلم ان الاجسام
محددة الجهات على ذوات الجهة يجوز ان يكون بالعلية لا من حيث كون ذوات الجهة
اجساما فان الجسم لا يجوز ان يكون علة فاعلية لجسم آخر كما يجيء بيانه بل من حيث هي

ذوات جهات اعني يكون علة لهذا الوصف اللازم لها ويجوز ان يكون بالطبع
فان وضع المحدد من حيث هي محددة يوجب وضع ذوات الجهة من حيث ارتفاع الجهة
ورفع ذوات الجهة لا يوجب رفع المحدد من حيث هي محددة ولهذا لم يجزم الشيخ ههنا
باحد القسمين واقتصر على ذكر التوان وجود الجهة بعد امتناع تاخره عن وجود
الاجسام ذوات الجهة يجوز ان يكون متقدما عليها ام لا ذكر الفاضل الشارح ع
ان الاليق ذكر في النمط السادس في بيان ان الحاوي ليس علة للمحوي انه
لا يجوز ذلك لان عدم الخلاء مقارن لوجود ذوات الجهة فان تاخر وجوده
عن وجود الجهة تاخر عدم الخلاء ايضا عنه والمتاخر عن الشيء ممكن معه فاذن
عدم الخلاء ممكن مع وجود الجهة لا واجب ويلزم منه كون الخلاء ممكنا في ذاته
ممتنعا لغيره وهو محال اشارة صح ان يكون الجسم المحدد للجهات اما على الاطلاق ن
محيطا ليس له موضع يكون فيه وان كان له وضع بالقياس الى غيره او ان كان
ليس محيطا على الاطلاق فيكون له موضع لا يفارقه يريد ان يوضح ان محدد
الجهات وكونه غير ذي جهة ببيان سائر احواله فنقول في بيان الموضع والمكان
اسمان مترادفان وهما عند الشيخ عبارتان عن السطح الباطن للجسم المحيط بالجسم
ذي المكان وعامة من كل السطح والوضع يطلق بالاشتراك على معان ثلثة كما مر
والمراد ههنا ما هو احدى المقولات وهو هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة بعض
اجزائه الى بعض والى الاشياء ذوات الوضع غير ذلك الجسم اما خارجة عنه او داخلة خله
فيه كالقيام فانه هيئة عارضة للانسان بحسب انتصابه وهو نسبة بعض لاجزائه
الى بعض وبحسب كون رأسه من فوق ورجله من تحت وهو نسبة اجزائه الى
الاشياء الخارجة عنه ولولا هذا الاعتبار لكان الانتكاس ايضا قياما
واذا تقرر هذا فنقول الاجسام تنقسم الى المحيط على الاطلاق وغير محاط والى
ما عداه مما هو محاط وظاهر ما ذكرنا ان القسم الاول لا موضع له اصلا وله
وضع ولكن بحسب بعض لاجزائه الى بعض وبحسب الاشياء الداخلة فيه واما بحسب
الاشياء الخارجة
عنه فلا

واما القسم الثاني فله الموضع والوضع بالاعتبارين جميعا واذا ثبت هذا
وقد بين فيما مر ان محدد الجهة محيط بذوات الجهة فهو لا يخلو اما ان يكون محيطا
على الاطلاق ويكون حكمه في الموضع والوضع ما ذكرناه واما ان يكون محيطا لا على
الاطلاق بل محيط بذوات الجهة ومحاطا بغيره ويكون لا محالة له موضع ووضع الا
انه يجب ان لا يفارق موضعه لانا بينا ان المحدد لا يجوز ان يفارق موضعه
ويعاوده قوله ولعله لا يكون المحدد الاول الا القسم الاول فان كان للقسم
الثاني وجود فيتحدد بالاول موضعه ويتحدد به موضع الثاني ووضعه ثم يتحدد بعد ذلك
جهات الحركات المستقيمة حينئذ يعني ان الامر في نفسه هو ان المحدد الاول لا يكون الا
المحيط المطلق ثم ان كان للقسم الثاني وجود ويحاط بالاول يتحدد موضعه به اي
كان محدد محيط بالحركة ومحاطا بما يحدد به فيجب ان يتحدد بالاول موضع هذا الثاني
ووضعه ثم يتحدد بالثاني جهات الحركات المستقيمة وقد بني الامر على التشكيك لان
عرضه تحديد الجهات كيف كان وهو حاصل على تقدير ان يكون المحدد شيئا واحدا
وعلى تقدير ان يكون شيئين احدهما قبل الآخر ومحيط به وان كان الحق هو
هو ان المحدد الاول الذي لم يتحدد جهته بغيره يجب ان يكون محيطا على الاطلاق
ليس له موضع بل على ما عرض به وذلك لان المحاط الذي له موضع يتحدد يحتاج
في تحدد موضعه الى غيره فان يحدد موضعه متقدم على موضعه ولا يجوز ان يكون هو
متقدما على موضعه الحاصل به وانما يحدد موضعه فيجوز ان يصير محدد الموضع غيره
و ح لا يكون هو المحدد الاول بل يجب ان يكون قبله محدد آخر فاذن المحدد الاول
هو المحيط المطلق ولما كان الشيخ غير محتاج الى هذا البيان لم يصرح به وانما
قدر وجود القسم الثاني في قوله فان كان للقسم الثاني وجود اشعارا بتحدد بالاول
موضعه بنفسها على ان وجوده لا يكون الا كذلك وكرر هذا المعنى بقوله فيتحدد به
موضع الثاني لانه تالي المتصلة التي اولها فان كان واما المراد بقوله ووضعه
فيحتمل ان يكون الوضع الذي هو المقولة لان وضع الثاني بحسب الاشياء الخارجة

عنه اما بحدده بالاول ويحتمل ان يكون لمعنى النوعي لقول الانسان فان
هذا المعنى لا يحصل للجسم الذي له موضع الا كحصول لهذا الموضع وقال الفاضل
الشارح سبب الشك ان الحجة على كون المحدد هو المحيط الاول هو انه كاف
في تحصيل جهتي البعد والقرب وحصول المحاط في المحدد يكون بالعرض فيكون متاخرا
وعليه شكان اولهما ان هذا يستقيم لو كان الاول متقدما على الثاني حتى يقال
اذا احتيج الى علتين مستقلتين بالعلية واحدهما اقدم فانها مستندة الى
ما هي اقدم لكن الشيخ سيبين في النمط السادس ان الحاوي ليس باقدم
من محويه والا لكان الخلاء ممكنا لذاته فاذن لا يكون الحاوي اولى بالتحديد
من المحوي وثانيهما ان المحيط كالفلك الاعظم غير متقدم في الوجود لا يكون محددا
لجهات العناصر لان النار مثلا اما ان تطلب مقعر الفلك او مقعر فلك القمر والاول ل
باطل والا لكانت النار في جزء ما ابدا اما المقعر والثاني يقتضي ان يكون فلك القمر هو
المحدد لمقعره الذي تطلبه النار قال ولاجل هذين الشكين تشكك الشيخ
في كلامه ولعل الشك الثاني لكان اسناد التحديد الى المحيط المطلق اولى لا لكونه اقدم
بل لكونه اعظم واقوى ولا جرم لذلك ذهب الشيخ اليه واما انا فلعلي هذا الشك
لم احكم بكلي الاولوية واقول اما وجه تقدم المحيط على المحاط فقد مر وسياتي في
بيان اخر واما الشك الثاني فليس بوارد اما اولا فلانه يمتنع ان يكون محدد
جهة العلو هو النار ومحدد الماء هو الهواء وهو ما لم يتقدم قائله واما ثانيا
فلان العنصر لا يطلب ما هو جهة بالطبع بل يطلب ما هو مكانه الطبيعي في جهة
من الجهات سواء كان مكانه مشتملا على طرف تلك الجهة كالارض او لم يكن كباقي
العناصر ولذلك كانت الجهات بالطبع اثنتين والامكنة الطبيعية اكثر ولنبين حيث
كون فلك القمر على مقعره الذي لمكان النار ان يكون علة لتحدد الفوق فانا على
الاصل المذكور اذا فرضنا متوهما عن حيز النار وتصعد في فلك القمر حكمنا
بانه ذاهب الى جهة الفوق ولا نقول انه ذاهب من جهة الفوق الى ما تحتها

فاذن ليس فلك القمر هو المحدد لجهة الفوق واما قولهم الخفيف المطلق
هو الذي يطلب جهة الفوق على الاطلاق فليس المراد به انه يطلب ان يكون
فوق جميع الاجسام على الاطلاق بل فوق العناصر فقط وقال الفاضل الشارح في
اوله المعنى في هذا الموضع هكذا ان كان للشيء الثاني وجود متحدد بالاول
موضعه ويحدده بموضع الكل وموضع متحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة
فمن تامل المحدد ان كان غير الفلك الاعظم فتحدده بالاعظم موضع المحاط الاول — بعد كونه
كفلك الثوابت يحدده موضع ما تحته كفلك زحل ثم يحدده موضع الافلاك على الترتيب
جهات الحركات المستقيمة وذلك يقتضي ان يكون الثاني في قول الشيخ موضع الثاني
بالنسبة الى الجميع قوله ويكون الاول اما علة بان يكون متقدما في رتبة الابداع
اي خلق المحدد الاول ان يكون في ترتيب الابداع متقدما وهو بان يكون
الوسائط بينه وبين المبدأ الاول تعالى وكثر اقل مما بين سائر الاجسام
وبينه واقتضاؤه ان يكون ما دونه محتاجا اليه في تحدد مكانه ولا يلزم من ذلك
احتياج ما دونه اليه في تحقق ذاته فلا يلزم امكان الخلاء لذاته على ما سنذكره
في النمط السادس وقال الفاضل الشارح ذكر اقسام التقدم وبين ان تقدم
الفلك الاعظم ليس بالزمان قطعا ولا بالعلية لما سياتي وان لم يكن محددا
لجهات سائر الاجسام فلا يكون ايضا بالطبع وبقي ان يكون متقدما اما بالرتبة
لانه اعظم او بالرتبة كما مر قوله ويكون متشابها تشبيها بعضه بعضا في جهة ما حيث لا جزاء
فيكون مستديرا المحدد الاول لا يجوز ان يكون مؤلفا من مختلفة او
متشابه لان اختصاص كل جسم منها بان يكون في جهة من الاشياء الدالة فيه
دون جهة يقتضي امتناع تاخر الجهة عن اجزائه المتقدمة عليه ويلزم من ذلك تقدم الجهة
على محددها فاذن هو بسيط ليس له اجزاء الا بالفرض ويجب ان يكون شكل الاجزاء
المفروضة بعضها الى بعض وجميعها الى المركز وهي الى بلحمة الوضع سببا
متشابها لانا ان اهملنا فضار بعض الاجزاء اقرب الى المركز من بعض

ولزم من اختصاص ما بعض الوضع بجهة وبعد غيرها عنها تقدم وبعد اختلاف
جهات اجزاء المحدد ويلزم من ذلك ايضا تقدم الجهة على محددها هذا خلف
وتشابه اجزاء البسيط في الوضع هو الاستدارة فاذن محدد الجهات
مستدير الشكل قال الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة ليس فيه
تركيب قوى وطبائع اقول يريد بيان حال البسائط من الاجسام وبين قد
ذكرنا في مواضع ان الطبيعة تطلق على معان وذكرنا بعض تلك
المعاني بحسب الحاجة منها ان قال انه مبدأ اول لحركة ما يكون فيه
وسكونه بالذات لا بالعرض ويريد بالمبدأ المبدأ الذي على وجه
وبالحركة انواعها الاربعة اعني الاينية والوضعية والكمية والكيفية
وبالسكون ما يقابلها جميعا وعنى بانه لا يكون مبدأ الحركة والسكون
معا بل بانفراد في شرطين هما عدم الملائم ووجوده وذلك بانه يكون
فيه ما يتحرك ويسكن بها وهو الجسم ويحترز به عن المبادي الصناعية و
القسرية فانها لا تكون مبادي لحركة ما يكون فيه وبالاول عن النفوس
الارضية فانها تكون مبادي لحركات ما هي فيه كالانماء مثلا الا انها تكون
مبادي باستخدام الطبائع والكيفيات وتوسط الميل بين الطبيعة والجسم
عند الحركة لا تخرجها عن كونها مبدأ اولا لانه بمنزلة الآلة لها وذكر لعلها — لم
بالذات احد معنيين احدهما بالقياس الى المحرك وهو انها تحرك لا عن تسخير
قاسر اياها بل بذاتها على وجه يوجب الحركة ان لم يكن مانع وثانيهما بالقياس
الى المتحرك وهو انها تحرك الجسم المتحرك بذاته لا عن سبب خارج وذلك
يتناول الا بالعرض ايضا احد معنيين احدهما بالقياس الى المحرك والمراد
الحركة الصادرة عنها لا تصدر بالعرض كحركة ساكن السفينة والثاني
بالقياس الى المتحرك وهو انها تحرك الشيء الذي ليس متحركا بالعرض كصنم مرى — س
فانه يتحرك بحسب ثبوته بالعرض والطبيعة بهذا المعنى تقارب الطبع الذي

يعم الاجسام حتى الفلك وربما يزاد في هذا التعريف قولهم على نهج واحد
من غير ارادة ويخصص بالمعنى المذكور ما يقابل النفس وذلك لان المحرك يحرك اما
على نهج واحد او لا على نهج واحد وكلاهما بارادة او من غير ارادة فمبدأ الحركة
على نهج واحد من غير ارادة هو الطبيعة وبارادة هو النفس الفلكية ومبدأ — ع
لا على نهج واحد من غير ارادة هو القوة النباتية وبارادة هو النفس الحيوانية
والقوى الاولى تسمى قوى طبيعية بهذا المعنى واما القوة فقد ذكرنا انها مبدأ
التغير من شيء في غيره من حيث هو غيره وقايسة هذا الحد ان الشيء الواحد من حيث
هو واحد يمتنع ان يكون فاعلا وقابلا مثلا الطبيب لما عالج نفسه فلا يقدر
العلاج من حيث هو طبيب بل من حيث هو مريض فالحيثيتان يقتضيان التغاير قول
الشيخ الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحد يريد البسيط ويعني بالطبيعة جامع
الاجسام اي هو الشيء الذي يكون المبدأ المذكور فيه واحدا الا ان الافعال
الصادرة عنه واحدة وذلك لان الطبيعة الواحدة قد يصدر عنها لاعتبارات
مختلفة كما ذكر في هذا الفصل وزاد وضوحا بقوله ليس فيه تركيب قوى
وطبائع اي لا يكون مجتمعا من اشياء مختلفة الطبائع والصور قوى وطبيعة الجزء مركب
من جملة شيء واحد فان مثل هذا ايضا بل البسيط بل يكون طبيعة الاجزاء والكل
جميعا شيئا واحدا قوله والطبيعة الواحدة تقتضي من الامكنة والاشكال وسائر
ما لا بد للجسم ان يلزمه واحدا غير مختلف ❀ ههنا اعراض لا يمكن ان ينفك الجسم
في وجوده عنها كالاين والوضع والشكل والكيف والكم وغير ذلك وطبيعة الجسم
لا محالة تقتضي من كل نوع شيئا ما على ما سياتي في الفصل الثاني لهذا الفصل — ع
الطبيعة الواحدة تقتضي من كل جنس منها شيئا واحدا على نهج واحد ولا يختلف اقتضاؤها
بالاوقات والاحوال الا اذا منعها مانع عن ذلك قوله فالجسم البسيط لا يقتضي الاشياء
واحدا لا مختلفا من حيث هو له الجسم البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة تقتضي شيئا
غير مختلف قال الفاضل الشارح هذا الحكم ليس بنتيجة لما لا احتمال ان يكون للبسيط
حيثان

يصدر عنه بها اشياء مختلفة لكن لما كان الحق ان البسيط العنصري ليس ذا
قوة جيوانية ولا يصدر عن الفلك اشياء مختلفة صح هذا الحكم واقول وضع المقدمتين
المذكورتين ساع هذا الاحتمال لان قولنا القوة الحيوانية تصدر عنها اشياء
مختلفة ينتج مع كبرى القياس المذكور وهي ان الطبيعة الواحدة لا تصدر عنها
اشياء مختلفة ان القوة الحيوانية ليست بطبيعة واحدة وهذه النتيجة مع صغرى
القياس المذكور وهو قولنا الجسم البسيط له طبيعة واحدة ينتج ان الجسم البسيط
لا يكون ذا قوة حيوانية اشارة انك تعلم ان الجسم اذا خلي وطباعه ولم يعرض له
من خارج تأثير غريب لم يكن له بد من موضع معين وشكل معين فاذن في طباعه
مبداء استيجاب ذلك يريد بيان ان الجسم لا يخلو عن موضع وشكل طبيعيين
وان فيه طبيعة يقتضي ذلك واما تخصيص البيان بهما لان احدهما وهو الموضع
مختلف للاجسام والاخر وهو الشكل متشابه وساير الاعراض المذكورة
يمكن ان يثبت بمثل هذا البيان لانها لا تخلو اما على التشابه واما على الاختلاف
قال ان الجسم وان اراد به البسيط والمركب جميعا ولم يقيد كل الجسم لان محدد
الجهات لا موضع له وقال اذا خلي وطباعه ولم يقيد وطبيعته لان الطبيعة على بعض
الوجوه لا تساوي الملكيات والطباع تتناولها واشترط ان لا يعرض له من خارج
تأثير غريب لان التأثير الغريب ربما يقتضي للجسم موضعا او شكلا قسريا كما في
الحرارة والاناء المكعب في الماء فان احدهما يصعده والاخر يلعبه وقال لم
يكن له بد من موضع معين وشكل معين لان المطلوب هنا يقتضي الامر المشترك بين
المعنى فاما ما يقتضيه الطبيعة اي هو المطلوب ايضا بها وفي بعض النسخ لم يكن له بد
من وضع معين وعلى هذا يكون الوضع ههنا هو الهيئة العارضة للجسم بسبب بعض
اجزائه الى بعض لا الذي هو المقولة التي يعرض بسبب نسب اجزاء الجسم الى غيره كما
حمله الفاضل الشارح على ذلك لانه مما يقتضيه تأثير غريب من خارج وعلى هذا
الوجه يكون الحكم كليا لان محدد الجهات ايضا له وضع الا ان ذكر الشكل بعد

عن ذكر الوضع بحسب ترتيب الكلام فانه هيئة موجبة للجسم بعد الوضع لكن المعنى الاول
الوضع بالمعنى الثالث وهو كون الجسم بحيث يتميز الاشارة الحسية فوائد يقتضيه
الجسمية بحالة في السوال على ما تقدم وليس مما يتعلق بالطبايع المختلفة فاذن لا وجه
لحمل الوضع ههنا على ذلك المعنى قال فاذن في طباع الجسم مبداء استيجاب ذلك يريد ذلك
لان وجود العارض للشيء يدل على وجود سبب يقتضي ذلك العروض والسبب يكون
اما خارجيا او غير خارج وفي هذا الموضع لا يمكن ان يكون خارجا لانا لو فرضنا
خلو الجسم عما يؤثر فيه خارجا عنه بقي الجسم وحده غير منفك عن هذا العارض فاذن
السبب غير خارج وهو يكون اما امرا مشتركا في سائر الاجسام كالصورة الجسمية
او امورا مختلفة يختص كل واحد منها ببعض الاجسام والاول يقتضي ان يشترك
الجميع في اقتضاء الموضع المعين وليس كذلك فاذن هي امور مختلفة غير خارجة عن
الجسم وهي طبايع الاجسام فاذن في طباع الجسم شيء هو مبداء استيجاب
الموضع المعين والشكل المعين وانما قال مبداء استيجاب ذلك ولم يقل مبداء ذلك
ومبداء وجوب ذلك لان الحصول في الموضع المعين والشكل المعين قد يزيلها القسر
كما ذكرنا لكن الجسم يكون بحيث يعود الى ما يقتضيه طباعه منهما عند زوال القسر ولو
كان الطباع مبداء لها او لوجوبها لم يزل عند زوالها لكنه لما كان مبداء لاستيجابها
كان في جميع الاحوال مستوجبا لها قوله وللبسيط مكان واحد يقتضيه طبعه
وللمركب ما يقتضيه الغالب فيه اما مطلقا واما بحسب مكانه او ما اتفق وجوده فيه
اذا تساوت المجاذبات عنه فلكل جسم له مكان واحد لما فرغ من بيان ان كل جسم
يقتضي موضعا وشكلا بالطبع على الاجمال شرع في التفصيل وبدأ بالموضع
واعلم ان الجسم اما بسيط واما مركب والبسيط لا يمكن ان يقتضي الامكانا واحدا
لما مضى ولما لم يكن للبسيط جزء الا بعد وجود الكل لم يكن لمكانه جزء الا كمكان الكل
والسبب الذي يقتضي تجزئة المكان يقتضي تجزئة المكان فمكان الجزء هو جزء مكان
الكل واما المركب فلا مكان يختص به في اصل الابداع لان التركيب امر يعرض

بالشكل

ولد

بعد الابداع واي مكان على تقدير الابداع فيه المركب يطلبه المركب اذا
حصل يقتضي وجود الخلاء حالة الابداع وهو محال وايضا لو طلب
البسيط بعد ظهر ان المركب عليه ذلك المكان المفروض لوجب طلبه لمكانه
الاول وهو محال وايضا لما كان المركب لا يقتضي زيادة في وجود الاجسام
فلا احتياج بسببه الى مكان زائد على ما كان للبسائط فاذن امكنة المركبات
هي امكنة البسائط بعينها ولذلك لم يتعرض الشيخ لذكر اصل امكنتها وذكر وجه
تعينها وهو ان المركب اما ان يكون احد اجزائه غالبا على الباقية بالاطلاق
او لا يكون والاول لا يخلو اما ان يكون الاجزاء الى امكنتها في جهة واحدة كالماء
والارض مثلا على الباقية او لا يكون تلك الاجزاء معا غالبة بحسب
طلب جهة المكان او لا يكون فالمركبات بحسب هذه القسمة ثلاثة اقسام ومكان
القسم الاول ما يقتضيه الغالب في المركب مطلقا ومكان القسم الثاني ما يقتضيه
الغالب فيه بحسب مكانه اذ لا غالب فيه مطلقا لكن فيه غالب بالاعتبار المذكور
ومكان القسم الثالث وهو الذي لا يغلب فيه جزء لا على الاطلاق ولا مع الغير
بالاعتبار المذكور فهو ما اتفق وجوده فيه ويكون ذلك عند تساوي المجاذبات
فيه عن المكان الذي اتفق وجوده فيه فان ذلك يقتضي بقاءه ثمة كالحديدة
التي تحركها قطع متساوية من المغناطيس من جوانبها وفي بعض النسخ اذا تساوت
المجاذبات عنه وبيانه ان الجسم المشترك من النار والارض مثلا ان
تركيب على وجه يكون كل جزء منها يلي مكانه فانهما يتنازعان ويقصد كل جزء مكانه
ان لم يكن مانع عن ذلك واما ان تركب على وجه يكون كل جزء منها يلي مكان صاحبه
فانهما يتجاذبان ويتنافيان والغرض ههنا كان الوقوف في مكان التركيب ثمة
يكون اذا تساوت المجاذبات بين المركب والزوايا الاولى احسن لان ما يعرض
الاعتراض كان يجب ان يقول منه لا عنه فحصل من جميع ذلك انقسام الجسم الى اربعة
اقسام واحد بسيط وثلاثة مركبة ويعين مكان كل واحد منها بحسب الطبع او
التركيب

فظهر ان كل جسم من شانه ان يكون في مكان فله مكان واحد وانما حذف القيد المذكور
لدلالة الكلام عليه قوله ويجب ان يكون الشكل الذي يقتضيه طبع البسيط
مستديرا والا لاختلف هيئاته في مادة واحدة عن قوة واحدة لما فرغ عن
بيان تفصيل المكان شرع في الشكل واقتصر على البسيط الذي يجب ان يكون
شكله مستديرا لكون المقتضي لذلك وهو الطبيعة واحدا وكون القابل واحدا
وامتنع ان يكون تأثير الفاعل الواحد مختلفا ولم يذكر اشكال المركبات
لانها مختلفة اختلافا في انواع النبات والحيوان والكلام في ذلك يستدعي بسطا
فهو بمباحث المركبات اليق فان قيل ان كان الاماكن المختلفة للبسائط دالا
على اختلاف طبايعها فلتكن الاشكال المتشابهة دالة على اشتراكها في طبيعة
واحدة قلنا علل المعلولات المختلفة يجب ان يكون مختلفة اما علل المتشابهة لا
يجب ان يكون متشابهة لان العلل المختلفة قد يكون متشابهة المعلولات فان قيل
يلزم على ذلك ان الاشكال كما يمكن اسنادها الى الطبايع المختلفة يمكن اسنادها
ايضا الى الجسمية المشتركة فيها قلنا انها من حيث هي مطلقة كذلك اما من حيث هي معينة
فمتخصصة عن المادة الى المختلفة باختلاف الطبايع ولذلك كانت مستندة الى الطبايع
ولقائل ان يقول فما بال اجزاء الارض ليست مستديرة مع انها بسيطة والقول
بان استدارتها زالت بالقسر وبيوستها مانعة من العود اليها يقتضي ان يكون طبيعة
واحدة مقتضية لشيء ولما يمنع من حصول ذلك الشيء والجواب ان ذلك انما
وقع بالعرض فان الطبيعة اقتضت بالذات شكلا واقتضت كيفية حافظة
للشكل فاقتضاؤها تلك الكيفية لاجل انها اقتضت الشكل بل هو مؤكد له
لو خلت وطبيعتها لكن اتفق ان القاسر ازال الشكل ولم يزل الكيفية صارت
الكيفية حافظة للشكل القسري فهي مانعة عن العود الى الشكل الطبيعي بالعرض
واما عرض ذلك لزوالها عن الحالة الطبيعية من وجه وبقاؤها عليها من وجه واعترض
الفاضل الشارح بان الفلك عندكم لا يقتضي وضعا معينا مع استحالة خلوه عن الوضع

المطلق فلم لا يجوز ان يكون الاجسام لا تستدعي مواضع واشكالا لا معينة مع
استوائها في حلولها عنها والجواب ان الشكل من حيث النظر عن غيره لا يوجب الوضع
الذي هو فيه بسبب نسبة الاجزاء الى الغير اصلا لا مطلقا ولا معينا فلذلك
حكمنا بانه لا يقتضي وضعا معينا والجسم من قطع النظر عن غيره يقتضي مكانا ما وشكلا
معينا ولذلك حكمنا بذلك واعترض ايضا بان محدبات الافلاك والثوابت التي
يركز فيها العناصر والكواكب في الافلاك من بسائطها في انها تحسب الشكل لما
يقتضيه الاستدارة وانتم لا تجوزون حصول ذلك بالقسر وبان العرق
المصور ان كانت بسيطة بحالها فاما بسيطة واما مركب والاول يقتضي ان يكون
شكل الحيوان كرة واكثر يقتضي ان يكون مجموع كرات بعدد البسائط الذي
في المحل المركب وان كانت مركبة من قوى فان كانت تلك القوى في محل واحد
وكان البعض منها البعض على اقتضاء الاستدارة فلم لا يجوز ان يكون شكل
طبايع بسائط الاجسام ما تقتضيها عن ذلك وان كانت في محال مختلفة كان
الحيوان ايضا مجموع كرات والجواب عن الاول ان اتصال الصور الكلية
ببعض البسائط في فطرتها الاولى اسباب تعود الى العلل التي هي عليه غير ممتنع
كما ان اتصال بعض المركبات لاسباب تعود الى العلل القابلة في النطفة
الكائنة غير ممتنع فان الكائن منها اما وحيدا او غيره من النطفة اما بصورة
صورة كمالية نباتية او حيوانية مع بقاء صور الاجزاء العنصرية بحسب امزاجها
كذلك لا يبعد ان يتصل في الفطرة الاولى ببعض الافلاك المستدير صورة
كمالية يقتضي من ذلك الفلك كرة يحتفر بها مثل فلك خارج المركز او تدوير او كوكب
مع بقاء الصورة الاولى المتصلة بجميع اجزاء الفلك الاول فيها ويكون ذلك
بحسب امر في العلل المقتضية لوجود ذلك الفلك ويلزم من ذلك ان يبقى من الفلك
الاول مسم او متمم متصور بالصورة الاولى فقط كما يشهد به علم الهيئة
وعن الثاني ان القوة المصورة التي تمتزج بسائطها وتركب محلها وتقتضي مقر
تركبها

وتعلق اجزائها باجزاء المحل لا يقتضي كون الحيوان مجموع كرات لان حكم الشيء حال
الانفراد لا يكون حكمه حال التركيب مع الغير فكيف ما لا يعتد الا ان القوى الواحدة
في المحل المتشابه تفعل فعلا متشابها ولم يلزم من ذلك انها تفعل في اجزاء المحل المختلفة
فعلا في المحل المتشابه لان المنفعل منها ليس هو الاجزاء اولا بل المركب
الذي هو المحل ولذلك لم يلزم ان القوى المركبة تفعل فعل بسائطها لان المجموع فاعل
ولهذا كثر الانات بحسب البسائط التي هي كالالات لتلك القوى وفاعل متشابهة
الافعال قوله الجسم له في حال حركة ميل يحرك به ويحس به المانع ولن يمكن ان
المنع الا فيما يضعف ذلك فيه وفي بعض النسخ وان يمكن ان المنع الا فيما يضعف
ذلك فيه يريد اثبات الميل وبيان احواله والميل هو الذي يسميه المتكلمون اعتمادا
ويحرك الجسم انما تحرك متوسط وسبب احتياجه الى ذلك ان الحركة لا تخلو عن حد ما من
السرعة والبطؤ لان كل حركة انما هي في شيء ما يتحرك المتحرك فيه مسافة كان او
غيرها وفي زمان ما وقد يمكن ان يتوهم قطع تلك المسافة بزمان اقل من ذلك فيكون
الحركة اسرع من الاول او باكثر منه فيكون ابطأ منها فاذن الحركة لا تنفك عن
حد ما من السرعة والبطؤ والمراد من السرعة والبطؤ هو شيء واحد بالذات وهو كيفية
قابلة للشدة والضعف وانما يختلفان بالاضافة فالعالي منه لما هو سرعة
بالقياس الى شيء هو بعينه بطؤ بالقياس الى آخر ولما كانت حركة يمتنع الانفكاك
عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي مبدأ الحركة لا تقبل الشدة والضعف
كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة وكانت صدور
حركة معينة منها دون ما عداها ممتنعا لعدم الاولوية فاقتضت اولا امرا يشتد
ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة اعني الكبر والصغر او الكيف اعني التكاثف
والتخلخل والوضع اعني اندماج الاجزاء وانتشارها او غير ذلك ويحسب ما يخرج
عنه كما فيه الحركة من رقة القوام وغلظه فذلك الامر هو الميل ثم اقتضت
بحسبه الحركة وهذا الامر محسوس في الحركة الا انه حيث المانع ويوجد مع عدم الحركة

كما يحس الانسان من الزق المنفوخ فيه اذا احتبس بيده تحت الماء وكما يحس من الحجر
اذا اسكنه في الهواء فالشيخ اشار الى وجوده بقوله الجسم له في حال حركة ميل ولم
يورد حجة عليه لكونه محسوسا بل اشار الى كونه محسوسا بقوله ويحس المانع
واشار الى كونه قابلا للشدة والضعف بقوله ولن يمكن ان المنع الا فيما يضعف
ذلك فيه اي يضعف بالقياس الى قوة المانع واما با بزاء اللفظي فيكون قوله
ولن يمكن من المنع اشارة الى كونه وجوده والاحساس به عند عدم الحركة وقوله يمكن
بما يدل على مغايرته للحركة وقوله الا فيما يضعف ذلك فيه اشارة الى انه قابل للشدة
والضعف قوله وقد يكون من طباعه وقد يحدث فيه بالقسر ما يبطل المنبعث
عن طباعه الى ان يزول فيعود انبعاث الطبيعة الى الوضع الذي يسيل اليها
الماء المبرد المنبعث عن طباعه الى ان يزول لما كان الميل هو السبب القريب
للحركة يوجد ما كان مستندا الى امور منها فمنه ما يحدث من طباع المتحرك ويستند الى
مادته الطبيعية كميل الحجر عند هبوطه والى ما يحدث في النفس كميل النبات عند تزيد من الاقطار
وميل الحيوان عند انبعاثه الارادي الى جهة ومنه ما يحدث من تأثير قاسر خارج
من الجسم فيه كميل السهم عند انفصاله عن القوس واما اختلاف الاجسام في قبوله
وفي الامتناع عن ذلك بحسب الامور الداخلة وغيرها فالاختلاف الداخلي هو
الذي يكون بحسب قوة الميل الطبيعي وضعفه وسواء يكون الاقوى بحسب الطبع
كالحجر العظيم الكبير امتناعا من قبول القسري والاضعف اقل امتناعا وما عدا
هذا الاختلاف يكون بالاسباب الخارجة فذلك لكون الاضعف اكثر امتناعا
اما لعدم تمكن القاسر منه كالرملة الصغيرة او لعدم تمكنه من دفع الهواء
كالتبنة او لتخلخله الذي لاجله تنطرق اليه الموانع بسهولة كالريشة ولغير ذلك
ولما كان الميل هو السبب القريب للحركة وكان من الممتنع ان يحرك الجسم حركتين مختلفتين
معا بالذات لان الحركة الواحدة تقتضي توجها الى مقصد ما وتلزمها عدم التوجه
الى غير ذلك المقصد والحركتان المختلفتان مما يلزمهما التوجه وعدمه الى كل واحد

شفع

من المقصدين معا ويمتنع ان يتحد الشيء معا وعدمه معا لكان من الممتنع ان يوجد
ميلان مختلفان في جسم واحد بالفعل بل كما يجوز ان يجتمع في جسم حركتان احداهما
بالذات والاخرى بالعرض كحركة شخص في سفينة بالذات وحركة السفينة بالعرض
كذلك يجوز ان يوجد ميلان كحجر يحمله انسان ويمشي فانه يحس بثقله وهو ميله بالذات
ويحس الهواء منه وهو ميله بالعرض الذي هو للانسان بالذات فاذا طرأ على جسم
ذي ميل طبيعي بالفعل ميل قسري تقاوم السببان اعني القاسر والطبيعة فان
غلب القاسر صارت الطبيعة مقهورة وحدث ميل قسري وبطل الطبيعي ثم يأخذ
الموانع الخارجية والطبيعة معاونة لها شيئا فشيئا قليلا قليلا وتقوى الطبيعة بحسب ذلك
ويأخذ الميل القسري في الانتقاص وقوة الطبيعة في الازدياد الى ان تقاوم
الطبيعة الباقي من الميل القسري فيبقى الجسم عديم الميل ثم تجدد الطبيعة ميلا
بانيا والضعيف الباقي فيها ويشتد الميل بزوال الضعف فيكون الامر من قوة
الطبيعة والميل القسري قريبا من الامتزاج الحادث بين الكيفيات المتضادة
واذا تقرر ذلك فقوله حول الشيخ وقد يكون من طباعه اشارة الى الميل
الطبيعي والنفساني وقوله وقد يحدث فيه من تأثير غيره اشارة الى القسري وقوله
ويبطل المنبعث عن طباعه الى ان يزول فيعود انبعاثه اشارة الى امتناع
اجتماع الميلين وابطال القسري للطبيعي وعوده عند زوال القسري كما يشاهد
في الحجر المرمي حال صعوده وهبوطه ونظيره ذلك بالماء وهو قوله ابطال الحرارة
العرضية التي يستحيل اليها الماء ليتصور كيفية التقاوم المذكور فانه كما لا يجتمع
في الماء حرارة وبرودة بل يكون ابدا ما كيفيته متوسطة بين غاية الحرارة
الغريبة والبرودة الذاتية تارة اميل الى هذه ويسمى حارا وتارة اميل
الى تلك ويسمى بارده متوسطة بينهما ولا يسمى باسمهما وذلك بحسب غلبة الحرارة
العارضة والطبيعة البرودة كذلك هنا لا يجتمع في الجسم ميلان بل يكون ابدا
ذا حال بين الميل القسري الشديد والطبيعي الشديد تارة يسمى بالميل المنسوب الى
القسر

وثانيها المنسوب الى الطبع وثالثها ما بعدهما مساواة لكن بحسب فاعل الميل
القسري والطبيعي وكما كان فعل الطبيعة الماء شيئاً عند وجود العوض
الذي يقتضيه وهو البرودة حفظ وعند وجوده ما يضادها كالحرارة انفاع
وعند خلوها الى البرودة كذلك فعل الطبيعة في الجسم ما دام متاديا عن
عند وجود الميل المنبعث عنها حفظ وعند وجود سكون ... اذا فات
وعند خلو الجسم عن المبدا كان الميل الطبيعي فهذا ما ينبغي ان يحقق ليدفع
الاشكال لا سيما الذي يورد في هذا الموضع كما يقال لولا العطاع المثلين لكان
الحجران المتساويان اللذان يرميهما قوي وضعيف متساويين في سرعة الصعود
ولكان ... جبل ... متساويين ... ممتنع قوله واما لكون
الميل الطبيعي لاما له تخرجه ... الطبع لما كانت الحركات بالطبع اما دور
واما لكن فالميل الطبيعي اما ... العلو وهو الخفة واما ... السفل
الثقل وهما ... وما يقتضيه النفوس النباتية والحيوانية تكون الحركات تم
ذوات جهات قوله فاذا كان الجسم الطبيعي في حيز الطبيعي لم يكن له
فيه ميل لانه انما يميل اليه بطبعه لا عنه لما كان الميل الطبيعي الى جهة انما يوجد
عند الخروج عن المكان الطبيعي وهو حال غير طبيعي كالحركة وجب انعدامه عند
العود اليه وهو حال السكون بالطبع فاذا لو اصل الى المكان الطبيعي يجب
ان يبطل ميله اليه ولم يكن ميل عنه فاذن هو عدم الميل واعترض الفاضل
الشارح على ذلك بان الحجر الفاقد في الدركة ... على الارض ... ميله
واجاب عنه بانه انما يكون في مكانه الطبيعي حين يكون في مركز العالم والحق في
ذلك ان المكان الطبيعي للارض ليس هو مركز العالم الذي هو نقطة ما والا
فلا شيء من الارض في المكان الطبيعي بل كونها في مكانها الطبيعي هو كونها
بحيث ينطبق مركزها على مركز العالم والحجر المنفصل عنها بالفعل ما دام
منفصلا فهو ليس في مكانه الطبيعي لان مكانه ليس بجزء من ذلك المكان واذا صار
متصلا بها بالفعل
انعدم ميله

وصار مكانه جزءا من مكانها قوله وكلما كان الميل الطبيعي اقوى كان امنع
لجسم عن قبول الميل القسري وكانت الحركة بالميل القسري افتر وابطاء لما
ذكر المثلين اعني القسري وغيره وبين امتناع اجتماعهما وبين حال الطبيعي
منهما اراد ان يبين حالها عند معارض السببين فاشار الى الاختلاف الواقع
المذكور لشاية ما في من الكلام عليه واشار بقوله وكانت الحركة بالميل القسري
افتر وابطأ الى الحال الحادث عند معاوقة السببين كما قررناه اشارة الجسم الذي
لا ميل فيه بالقوة ولا بالفعل لا يقبل ميلا قسريا يتحرك به وبالجملة لا يتحرك قسرا والا
فليتحرك قسرا في زمان ما مسافة ما وليتحرك مثلها في تلك المسافة اخر فيه ميل ما وما
فيتحرك فيها في زمان اطول ولكن ميلا اضعف من ذلك الميل يقتضي في مثل ذلك
الزمان عين تلك الحركة مسافة فيها نسبتها الى المسافة الاولى كنسبة زمانه في ذي الميل
الاول وعديم الميل فيكون في مثل زمان عديم الميل يتحرك بالقسر مثل مسافة
فيكون حركتا ... ذي ممانع فيه وغير ذي ممانع فيه متساويا وفي الاحوال
في السرعة والبطوء هذا محال يريد بيان ان الجسم العاري عن الحركة القسرية لا يخلو عن
مبدأ ميل ما بالطبع ومبدأ الجوهر فيه يقول قد ذكرنا ان الحركة لا بد لها
من ثلثة اشياء مسافة وزمان وحد معنى من السرعة والبطوء فنقول ههنا اذا
اتفق كل واحد من الثلثة واختلف الباقيان فهو من المختلفين متناسب
ما وبيانه بالتفصيل ان المتحرك بالحد الواحد من السرعة والبطوء يقطع مسافة
طويلة في زمان طويل وقصيرة في قصير فيكون نسبة المسافة الى المسافة كنسبة
الزمان الى الزمان على التساوي والمتحرك في المسافة الواحدة يقطعها بالحد الاسرع
في زمان اقصر وبالحد الابطأ في زمان اطول فيكون نسبة السرعة الى البطوء كنسبة الزمان
القصير الى الزمان الطويل والمتحرك في الزمان الواحد يقطع بالحد الاسرع مسافة
اطول وبالحد الابطأ مسافة اقصر فيكون نسبة السرعة الى البطوء كنسبة المسافة
الطويلة الى القصيرة ويتبين من ذلك ان الطول في المسافة والقصر في الزمان

بازاء السرعة ومقابلهما بازاء البطوء واعلم انه لا يمكن ان يقال
ان الحركة بنفسها تستدعي شيئا من الزمان والمسافة وبسبب السرعة والبطوء
تستدعي شيئا اخر لانا بينا ان الحركة يمتنع ان يوجد الا على حد ما بينهما فهي مجرد
غير موجود وما لا وجود له لا يستدعي شيئا اصلا والحركة تنقسم الى النفسانية
وغير نفسانية والنفسانية تختلف حالها في السرعة والبطوء المختلفين لها
بحسب الملائمة وتنبعث عنها الميل بحسبها ومن الميل يحصل الحركة السريعة والبطيئة واما
غير النفسانية الى مبدأها طبيعة او قسر محتاج الى ما يحدد حالها تلك اذ لا شعور
لهم بالملائمة وغيرها فهي بحسب ذاتها كانت تحصل في غير زمان لو امكن واذا لم يمكن
ذلك فاحتاج الى ما يحدد ميلا يقتضيها وهما لا يتحدد بها ولا يتصور ذلك الا
عند معاوق بين الحركة وغيره فيما يصدر عنهما وذلك لان الطبيعة لا يتصور فيها
من حيث ذاتها تفاوت واما القاسر اذا فرض على حالة ما امكن ان يكون لا يتخ
ايضا بسببه تفاوت والميل في ذاته يختلف فالتفاوت الذي بسببه الاختلاف
الميل وما يتبعه اعني المذكور من السرعة والبطوء يكون بشيء اخر اما خارج عن
المتحرك او غير خارج وهو الذي يسمونه المعاوق اما الذي من خارج ذاته
فهو كالاختلاف في قوام ما يتحرك فيه كالهواء والماء بالرقة والغلظ واما الذي
ليس من خارج فلا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية لان ذات الشيء لا يمكن ان
تقتضي شيئا وتقتضي ما يعوقه عن اقتضائه ذلك بل هو الذي يعاوق القسرية
وهو الطبيعة او النفس اللتان هما مبداء الميل الطباعي فاذن يلزم من
ارتفاع هذين المعاوقين اعني الخارجي والداخلي ارتفاع السرعة والبطوء
من الحركة ويلزم منه انتفاء الحركة ولاجل ذلك استدلت الحكماء باحوال الزمان
الحركة تارة على امتناع عدم معاوق خارجي فيثبتوا امتناع وجود الخلاء
وتارة على وجود معاوق داخلي فاثبتوا مبداء ميل طبيعي في الاجسام
التي يجوز ان يتحرك قسرا وهو مسلكنا هذه ووجه الاستدلال في المسلكين

ان اختلاف المعاوق ولما كانت مقتضية لاختلاف السرعة والبطوء كانت
المعاوق والعلة بازاء السرعة والكثرة بازاء البطوء وكانت نسبة المعاوقة
الى المعاوقة في العلة والكثرة كنسبة المسافة الى المسافة فيهما على التكافؤ اعني القلة في
احدهما بازاء الكثرة في الاخرى وكنسبة الزمان الى الزمان على التساوي اعني
القلة بازاء القلة والكثرة بازاء الكثرة ولما اتضح ذلك فلنفرض متحركا عديم
المعاوقة يقطع مسافة ما في زمان ما ونفرض معاوقة ما يقطعها ويكون لا محالة
في زمان اكثر والثاني معاوقة اقل من الاول على نسبة الزمانين فهو لا محالة
يقطعها في زمان مساو لزمان عديم المعاوقة ويلزم من ذلك الخلف لتساوي
وجود المعاوقة وعدمها الا ان يخرج الحركة عديم المعاوقة لا في زمان بل
في آن لا ينقسم وهو ايضا محال لما تقدم اثبته من صدمهم في هذا الباب
واعترض على ذلك طائفة من المتاخرين كالشيخ ابي البركات البغدادي وغيره
بما ذكره الفاضل الشارح وهو ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا ما وبسبب المعاوقة
زمانا فيتبعها واحدة المعاوقة ويختص باحدهما فاقدتها فاذن زمان نفس
الحركة غير مختلف في جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها
ويختلف زمان الحركة بعد انضياف ما يجب من ذلك اليه ولا يلزم على ذلك الخلف
ولا المحال المذكور واقول الحركة بنفسها لا يمكن ان تستدعي زمانا لانها
لو وجدت لا يخلو من السرعة والبطوء في زمان كانت بحيث اذا فرض وقوع اخرى
في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت لا محالة ابطأ واسرع من المفروضة
وكانت يخلو من السرعة والبطوء حين فرضناها لا يخلو منهما هذا خلف ولنرجع
الى المتن فالدعوى المذكور في الكتاب ان الجسم الذي لا ميل فيه بالطبع لا يمكن
ان يتحرك بالقسر والبرهان انه ان امكن فليتحرك عديم مبداء الميل الذي
هو المعاوق الداخلي مسافة في زمان وليتحرك مثلا في تلك المسافة جسم اخر فيه
مبداء ميل ومعاوقة ما وظاهر انه يتحركها في زمان اطول ولكن جسم ثالث فيه مبداء
ميل معاوقته اقل
وعلى نسبة

مبدأ

ينبغي ان يعلم بعد ذكر الزمان عن ذلك المتحرك مسافة اطول من المسافة الاولى
على نسبة زمانه ذي المبدأ الاول وعدم المبدأ لان من خواص الزمان ان يكون نسبة
المسافة القصيرة الى الطويلة كنسبة المبدأ القوي الى الضعيف فيكون في
مثل زمان عدم المبدأ يتحرك مثل مسافته لان من خواص المتحرك ان يكون نسبة الزمان
الى الزمان كنسبة المسافة الى المسافة فيلزم الخلف واما المحال بسبب الزمان فسنذكره
من بعد واعترض الفاضل الشارح بعد ذلك بان نسبة اثر المؤثر الضعيف
الى اثر القوي ربما لا يكون كنسبتهما قال فان يختبر في الجسم يقتضي بانقسامه
مثلا لعدد العلل المؤثرة انما يحصل عند اجتماع الاجزاء ولا يوزع على آحادها
بل يعدم عند التجزئة وايضا فان ذلك مثل احتياج الحركة القسرية الى معاوق
فنقول ايضا على احتياج الطبيعية وعلى ما ذكروه بعينه ثم قال ويلزم
ان يكون في الاجسام الطبيعية بعد ان الميل مخالفا للقسر يعوق كل واحد منهما الآخر
ثم قال فان تعليم معاونة العوائق فيه هناك قلنا فليكن ايضا كما في القسرية
ثم قال ويلزم من ذلك بعينه ان يكون في الفلك ايضا معاوق لانه متحرك الجميع ويلزم
منه محالات والجواب عن الاول ان من القوى الجسمانية ما تحل في موادها و
ينقسم بانقسامها فتكون في الجزء والكل فيها وهي كالصورة والطبائع ومنها
ما تحل جملتها ولا ينقسم بانقسام الجملة كالقوة الحيوانية فان الجزء من الحيوان لا يكون
حيوانا وما نحن فيه من الصنف الاول واما الاعتراض بالممنوع على ان
سبب الصغر غير وارد لانه بسبب مانع خارجي وقد اشترطنا في الفرض المذكور
عدم الموانع الخارجية وعن الثاني انا حكمنا باحتياج الحركة الطبيعية ايضا
الى معاوق ولم يلزم من الحجة المذكورة ان يكون المعاوق داخل الجسم الذي هو محل
في الطبيعية كما في القسرية بل خارج فاذن معاوق العوائق كما فيه هنا كذلك
واما في القسرية فلان الحجة بعينها قائمة من غير فرق بين البسائط وفي الدوام وكل
الفلكيات فلا يلزم منها ذلك لما بينا من الفرق تذكير يجب ان يتذكر ههنا انه ليس لزمان

لا ينقسم حتى يجوز ان يتم فيه حركة ما لا يتم فيه ولا يكون له نسبة الى زمان حركة ذي مبدأ
لو كان زمان لا ينقسم لما كان له الى الزمان المنقسم نسبة كما لا نسبة للنقطة الى الخط
ومع ان كان حركة عديم المبدأ واقعة فيه وحركة ذي المبدأ في الزمان المنقسم لما ثبت
بين الحركتين لانها بينهما على التناسب وهم وتنبيه ولعلك تقول ان الجسم ليس يلزم ان
يكون له موضع او وضع ولا شكل من ذاته بل يجوز ان يكون جسم من الاجسام اتفق له
في ابتداء حدوثه مع محدثه او اتفق له من اسباب خارجة لا تتعرى عن مجاورتها
اياه وضع او شكل صار اولى به كما تعرض لكل مدرة ان يكون مكانها مخصصا بطبعها عما
دون مكان الاخرى لسبب غير ذاتها وان كان بمعونة من ذاتها ثم لا يتعدى مع
اختلاف احوال الباقي بمكان طبيعي جزئي يختص بها لا لاستحقاق مطلق وكذلك فما كل
فيه المكان مطلق وان لم يكن طبيعيا لا ينفك عنه وان لم يكن استحقاق مطلق وكذلك
الكلام في الشكل لكن يجب ان تعلم اولا ان كل شيء قد يمكن فرضه مجردا عن اللواحق الغريبة
الغير المقومة لماهيته او وجوده فافرض كل جسم كذلك وانظر هل يلزمه وضع وشكل
واما المحدث فانه لن يختص ذات جسم عند الحدوث بمكان دون مكان الا لاستحقاق
بوجه ما من طبعه او لداع مخصص او اتفاق فان كان لاستحقاق فذلك في كل وان
كان لداع يقتضي غير الاستحقاق فهو احد اللواحق غير المقومة وقد نفضنا عن
الجسم وان كان اتفاقا فالاتفاق لاحق غريب ثم تعلم ان الاتفاق يستند
الى اسباب غريبة قد مر بيان ان الجسم يقتضي بالطبع موضعا وشكلا معينا وهذا
الوهم يشككه في ذلك وانما تعرض الى هذا الموضع لانه لما ذكر استيجاب الجسم للموضع
والشكل اراد ان يذكر الامور الطبيعية عقيب ذكر المبدأ بعقبه ثم لما فرغ من
ذلك عاد الى ذكر الاشكال على الحكم الاول وتقريره بحسب ما في الكتاب ان يقال
ليس يجب ان يكون ذات كل جسم هي المقتضية لان يكون له موضع او وضع وشكل
والوضع ههنا ليس بمعنى المقولة بل بالمعنى المذكور وانما قال موضع او وضع
ليكون الحكم كليا ولم يورد مع الشكل لفظة او لانه يعم الاجسام كلها قال وذلك

لان من الجائز ان يخصص محدث الاجسام كل جسم في ابتداء حدوثه بمكان او
وضع وشكل على سبيل الاتفاق او لاجل اسباب خارجية اتفاقية لا تتعرى الجسم
عنها كارادة محدث او مصلحة وذلك الجسم او ترتيب ونظام للاجسام كلها ثم صار
ذلك المكان او الشكل بعد الحصول اولى بالجسم للوجوب اللاحق على ما يوجد بعد وجوده
كما في المطلق ثم لم ينتقل بعد الحدوث عما اشتمل عليها الاسباب ناقلا عما كان عليه
الى موضع او شكل حصلها الناقل به وذلك كما يعرض لكل مدرة من الارض الى ان
تصير مكانها الجزئي مخصصا بطبعها دون مكان مدرة اخرى بسبب غير ذاتها وهو
ما يوجب انفصالها عن الارض وحصولها في موضعها على ما هو عليه وان كان
ذلك بمعونة ذاتها لانها لو لم تكن قابلة للتصرف في ذاتها لما امكن لتلك الاسباب ان تفصلها
من الارض ثم ان تلك المدرة مع اختلاف احوالها لا تنفك عن مكان طبيعي جزئي
تختص بها لا بحسب استحقاق مقتضيه طبعها ثم لا يجوز ان يكون المكان فيما نحن فيه
كذلك اي يكون المكان المطلق وان لم يكن لكل جسم طبيعيا فهو غير منفك عنه لا بحسب
الاستحقاق المذكور مطلقا بل بحسب الامور المذكورة وكذلك الشكل هذا تقرير الوهم
والتنبيه على الجواب بان كل شيء قد يمكن فرضه مجردا عن كل ما يلحقه من خارج بحسب
ماهيته ووجوده فافرض كل جسم كذلك وانظر فيه هل يحتاج الى وضع معين وشكل
معين وهل يمكن ان يحكم بانه لذاته يقتضيهما وانما قال كل جسم ولم يقل الجسم مطلقا
ليكون الحكم كليا منافيا للشك وانما قال كل جسم لم يذكر الموضع فاقتصر على الوضع
لان الموضع يختلف باختلاف الاجسام وليس مما يلزم الجسمية ثم قال واما المحدث
وقد خصصه بالذكر لان من منع الشك به اكثر فانه لن يختص بمكان دون مكان
لا لمرجح يرجع اما الى الجسم كاستحقاق بوجه ما لبعض الامكنة والاشكال دون
غيرها من طبيعته واما الى المحدث كداع مخصص واما الى غيرهما كالاتفاق والاول هو
المطلوب والثاني والثالث من اللواحق الغريبة التي اشترطنا قطع النظر عنها واشار
مع ذلك الى ان الاتفاق ليس على ما يظن انه لا يستند الى سبب بل هو الذي يستند الى

سبب غير بين
وجوده

ولا يستقل له فنفس الاتفاق لا يستمر ان كل ممكن فله سبب اشارة الجسم اذا وجد
على حالة غير واجبة من طباعه يخصوله عليها من الامور الامكانية ولعل فاعلا
يعتبر التبدل فيها من طباعه الملائمة واذا كانت هذه الحالة في الموضع
والوضع امكن الانتقال عنها بحسب اعتبار الطبع وكان هو من احوال الجسم لا
تخلو اما ان تكون بحسب طبعه اولا بحسب بل يمكن فالواجبة بحسب طبعه لا يمكن ان يتبدل ر
ويزول وغير الواجبة ما يحصل للجسم بحسب علل في علية يقتضيها وتلك الاحوال
قابلة للتبدل والزوال بالنظر الى طباع الجسم وليست قابلة لهما بالنظر الى عللها
ما دامت مانعة عن التبدل والزوال فاذا كانت الحال في الموضع والوضع منه
امكن انتقال الجسم عنها باعتبار طبعه فامكن ان يزيله قاسر عن ذلك الموضع والوضع
وكان في ذلك الجسم مبدأ ميل بالطبع للجهة المذكورة واعلم ان حصول كليات
الاجسام في مواضعها الطبيعية واجب لعلل يقتضيها الاصول واستقلالها
عنها غير ممكن واما جزئيات العناصر فحصولها في اماكنها الجزئية غير واجب ولذلك
كان انتقالها عنها ممكنا بل واقعا والوضع بمعنى المقولة لذلك غير واجب وزواله
عنه ممكن وهذا الاصل معتمد في نفسه ومبني عليه ما يلي اشارة الجسم المحدد ليس
ليس بعض اجزائه الى بعض اولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة من بعض
فلا يكون شيء من ذلك واجبا للشيء منها في علة والتبدل عنها جائز فالمبدع
طباعه واجب وذلك بحسب ما يجوز فيها من تبدل الوضع دون الموضع وذلك
بحسب ما يجوز فيها من تبدل الوضع دون الموضع وقد ذكر على الاستدارة جنبه
ميل مستدير ثم ذا اثبات ميل مستدير للمحدد اشار الى ان ليس بعض اجزائه
الى بعض لانه قد عرض فيما مضى ما يدل على امتناع ان يكون للمحدد اجزاء
بالفعل وقال اولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة ليعلم ان الوضع
الذي هو ممكن له هو الهيئة الى بعض بحسب اجزائه الى ما هو داخله
وهو محاذاته له والحد ان هذا الوضع انما يعرض من تأخر غيره فاذن ليس

بواجب

بحسب طباعها فهي لعلها لا تمنع والتسكين عنها كما مر فالميل في طباعها واجب
وهو الميل المستدير لا المستقيم واعلم ان وجود مبداء ميل مستدير
في جرم بسيط يدل على امتناع صدور ما يعوق عن ذلك بحسب الطبع عنه ولا
يمكن ان يعوق عن الحركة المستديرة من خارج الا ذو ميل مستقيم او مركب
ممتنع وجوده عند المحدد ووجود مبداء الميل وعدم العائق دليل لان
على وجود الميل بالفعل المستلزم لوجود الحركة الا ان الشيخ لم يتعرض لذلك
في هذا الموضع وسنشير اليه في موضع اليق به وانما ذكر الفاضل الشارح ايراده
ههنا حجة من نفسه وهي ان محدد الجهات بسيط لان المركب يصح عليه الانحلال
وينعكس هذه العقيدة الحقة وما لا يصح عليه الانحلال فليس بمركب ومحدد
الجهات لا يصح عليه الانحلال ثم اضاف الى هذه الصغرى قوله وكل بسيط
يصح عليه الحركة المستديرة لتشابه اجزائه في الماهية ثم قال وكل ما يصح عليه
الحركة المستديرة ففيه ميل ثم اعترض على ذلك بان الامكان اما ان يكون بحسب
ذات الشيء فقط واما ان يكون بحسب حصول الاستعداد التام والاول
لا يوجب وجود الميل المستدير لان امكان احتراق العطن لا يقتضي حصول
الاحتراق فيه والثاني غير معلوم لان العلم به يتوقف على العلم بان فيه مبداء
ميل مستدير واعترض ايضا بان العناصر بسيطة فاذن يجب ان يتحرك على
الاستدارة واعترض ايضا بان الهواء الى حيز الفلك على هيأته في
الاجزاء التي لا بد وعليها ما لا يشابهي فلو لزم من تشابه اجزائه صحة الحركة
عليه لزم صحة حركته حركات مختلفة غير متشابهة وان يكون ابدا متحركا لاشتهائه
بحسبها واورد اعتراضات اخر بعضها في الحكم المذكور وبعضها يتحد ما
يحتج من الاصول المذكورة واقول في الجواب عن الاول ان الامكان
بحسب ذات الشيء يكفي في هذا المطلب لانه مع ذلك الامكان وقطع النظر عن
الموانع الغريبة يكفي في هذا الجرم الخشري للمعنى لوجود الميل بالطبع وعن
الثاني ان

العناصر ليس فيها مبدأ ميل مستدير لما يحدث اتعرف صحة وجود الميل المستقيم
فيها وطالبات الحركة المستقيمة من محدد الجهات فمستقيم لم يكن هناك مانع ذاتي
من الحركة المستديرة وانما المانع في هذين لان الحركات البسيطة منحصرة
في ثلثة حركة من المركز وحركة اليه وحركة عليه فالمكون البسيط فيه اثنان منهما
وولهم مستدير وعن الثالث ان اختصاص احد الاوضاع الفلكية المستدير
عليه الفلك من سائر ما يمكن ان يكون بحسب مخصص عائد الى الحركة لا الى المتحرك
بسيط فهذا حكم يوجبه العقل وان لم يعرف وجه التخصيص بالتفصيل
ولما وجد متحركا على وضع ما حكم بوجود ذلك المخصص بالاجمال وحكم بان
ذلك المخصص بعينه يجب ان يكون مانعا عن الانتقال الى سائر الاوضاع
لامتناع وجود حركتين مختلفتين في جسم واحد تنبيه وانت تعلم ان
هذا التبدل المكني ليس يكون بحسب نسبة حال الاجزاء بعضها الى بعض بل
بحسب نسبتها اما الى شيء من خارج واما الى شيء من داخل ولفظ ذلك الجسم
او لانه ليس يحدده جهة ووضعه يحدده من خارج محيط به ان يكون بحسب
من داخل فحينئذ ما ذكرنا مرارا وهو ان الوضع المتبدل يتغير معه
تبصرة وانت تعلم ان تبدل النسبة عند المتحرك قد يكون للساكن وللمتحرك
فيجب ان يكون عند ساكن تبدل نسبة محدد الجهات يكون عند المتحرك كفلك
من الافلاك المتحرك بحركة على تقدير كون محدد الجهات ساكنا على الاطلاق وكذلك
على تقدير كونه متحركا ولكن لا على الاطلاق بل بشرط ان يتخالفا في سمت حركة
او العظمى او المركز اما لفها تو اما في الحيز ويكون عند الساكن كالارض
على تقدير كون محدد الجهات متحركا على الاطلاق ولا يكون على تقدير كونه ساكنا البتة
ولما ثبت ان لكل محدد الجهات تبدل نسبة لا يجب عند متحرك على
الاطلاق بل بحسب شرط ما ويجب عند ساكن على الاطلاق اشارة الجسم القابل
للكون والفساد يكون له قبل ان يفسد الى جسم اخر يكون عنه مكان وبعد مكان

لا يستحق كل جسم مكانا بحسبه ويكون له المكان الذي خارجا عن الكل فان
كان حصول الصورة الناسية في مكان غريب له بحسبها اقتضى ميلا مستقيما
الى المكان الذي له بحسبها وان كان في المكان الذي له بحسبها مقر كان وازح
فهو ليس من الصور ما هذا المكان مكانه فهو محوهر يمكن هذا المكان
بالطبع قابل للتعرض لمكانه فهو مما فيه ميل مستقيم فكل كائن وفاسد ففيه ميل
مستقيم ثم بين بان ان كل ما يجوز عليه الكون والفساد ففيه مبداء ميل مستقيم
والكون والفساد هما حدوث صورة وزوال اخرى عند تبدل الصور المختلفة
بالنوع على الهيولى الواحدة وتحقيق بيان اسبابهما في جزئيات العناصر وتقرير
المطلوب ان الجسم القابل للكون والفساد يكون قبل الفساد نوعا اخر وبعد
الكون نوعا اخر وكل نوع بسيط يقتضي مكانا خاصا بحسب طبيعته النوعية على ما مر
وتحذر ان يقتضي بسيطان مختلفان بالنوع مكانا واحدا او على هذه المسئلة
بناء هذا المطلوب وهي في الاجسام المتعينة للصور المختلفة ظاهر فان
الميل البسيط يكون اما الى المكان الطبيعي او الى الوضع المطلوب مع ملازمة
المكان الطبيعي ولما كان الوجه الكلي في بيان هذه المسئلة بان يقال الطبائع
المختلفة لا يقتضي من حيث هي مختلفة شيئا واحدا والشيخ عرض بذلك في قوله
لا يستحق كل جسم مكانا خاصا بحسبه ويكون له المكان الذي خارجا عن الكل
وسوق الى هذا المطلب فقول ثم هذا المكان لا يخلو اما ان يكون بحسب
الصورة التي هي الكائنة في مكان غريب او لا يكون بل يكون في مكانه
الطبيعي وعلى التقدير الاول يلزم ان يقتضي طبيعة الكائن ميلا مستقيما الى
مكانه الطبيعي وعلى التقدير الثاني يلزم انه قد كان في هذا المكان قبل ليس
هذه الصورة بحسب الصورة الاولى الفاسدة غريبا مزاحما للجسم الذي مكانه
هذا المكان وانه قد زحمه وغلبه واخرجه عن مكانه بالقسر ثم حصل هو
في مكانه هذا فاذن الجسم الممكن في هذا المكان بالطبع قابل لحوهر كائن
عن مكانه

ويلزم من ذلك ان يكون فيه ميل مستقيم والا لكنت تخرج عنه واما
قال فجوهر يمكن هذا المكان قابل للتسخر وهو هذا التمكن لان هذا التمكن
من حيث الشخص لم يتغير بل استقر فيه بكونه ما هو من حيث نوعه فقد بان
ان كل كائن وفاسد ففيه مبداء ميل مستقيم وهم وتنبيه فان شككت
وقلت يكون الجسم المتكون لصوق الجسم الذي استحال الى صورته بالكون فقد
اوجبت لنوعه ان يخرج عن مكانه فان اللصوق ليس هو المكان بل المكان
الوهم هو ان يقال انه او حيث انتقل على كل كائن وفاسد فكل
ليس بواجب لان المكون يمكن ان يخرج على وجه لا يخرج فيه الى كالاستحالة
وهو ان يكون الجسم الكائن يحصل يكون به ملاصقا للنوع الذي صار منه
بعد يكون به كالجزء من الماء المماس لسطح الهواء فانه اذا صار هواء صار
متصلا بالهواء فلا يحتاج الى ان ينتقل والتنبيه على الجواب ان يقال اللاصق
هو الذي يكون في مكان يجاور مكان الملصوق ومجاور الشيء غير الشيء فهو
لم يكن حاصلا في ذلك المكان فاذن استحالة له اليه واجب وتحقيق ذلك بان يقال
مكان اللاصق اما طبيعي للكائن او غير طبيعي والقسمة منحصرة والبيان
المذكور بعينه عليهما عائد اشارة الجسم الذي في طباعه ميل مستدير يستحيل ان
يكون في طباعه ميل مستقيم لان الطبيعة الواحدة لا يقتضي توجها الى شيء
وصرفا عنه وقد بان ايضا ان محدد الجهات لا مبداء مفارقة فيه لموضعه الطبيعي
فلا ميل مستقيم فيه فهو مما وجوده عن صانعه بالابداع ليس مما يكون عن
جسم يتقدم اليه او يتقدم الى جسم يكون عنه بل ان كان له كون وفساد فعن عدم
واليه فلهذا انه لا يخرق ولا ينمو ولا يستحيل الا انه نوع في الجوهر كسائر الماهيات
المودى الى المحال هذه الاشارة مشتملة على مسئلتين لعدم فلكه والثانية
جزئية فالاولى ان الجسم البسيط يمتنع ان يجتمع في طباعه ميلان مستدير ومستقيم
وبرهانه ما مضى وهو ان الطبيعة الواحدة لا تقتضي امرين مختلفين وغيره

بعبارة اخرى

احض بهذا الموضع وهو قوله لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجها
الى شيء اى ما لحركة المستقيمة وهرباً عنه اى بالمستديرة وعليه سوال مشهور
وهو ان الجسم الذي في طباعه ميل مستقيم قد تقتضي الحركة عند لا حصوله في
مكانه وقد تقتضي السكون عند حصوله فيه فلم لا يجوز ان تقتضي جسم ميلا مستقيما
عند احدى حالتيه وميلا مستديرا عند حالة الاخرى قد ذكر لان الطبيعة
الواحدة انما تقتضي امرين بانفرادها انما يحسب اعتبارين متغايرين
والجواب عنه ان اقتضاء الحركة والسكون بالحقيقة شيء واحد بعينه
الطبيعة الواحدة وذلك الشيء هو استدعاء المكان الطبيعي مطلقا فان
كان غير حاصل فذلك الاستدعاء يستلزم حركة تحصله وان كان حاصلا فهو
بعينه يستلزم سكونا وهو انه لا يستلزم حركة فهو اذن ليس بشيء آخر
عنها متعينه اولا واما اقتضاء الحركة المستديرة فهو امر مغاير لاستدعاء
المكان الطبيعي لانه قد يوجد لغيرهما منفكا عن صاحبه وقد يوجد معه و
والمعنى في الامكنة مكان طبيعي يطلبه المتحرك على الاستقامة وليس في الاوضاع ع
وضع طبيعي يطلبه المتحرك على الاستدارة ولذلك استندت احدى الحركتين
الى الطبيعة دون الاخرى فاذن ليس مبدأ مي شيء واحدا واما المسألة الخامسة
فهي ان محدد الجهات لا ميل مستقيم فيه وذلك لو جاز لقبولهما ان فيه ميلا مستديرا
ممتنع ان يكون فيه ميل مستقيم والثاني انه لا ابتداء مفارقة فيه للموضع
ولفظة ايضا في قوله وقد بان ايضا يدل على ان الاستدلال اعني اول الدليل
استدلال ثان وقد يوجد من المسألة الاعن مسائل الاولى ان الجهات
محدده اى شيء موجب انما يكون على سبيل الابداع اى لا عن شيء الا على
سبيل التكون عن شيء والثانية انه لا يستند الى شيء لغير سكون عنه وكذلك لا ثبات ع
الكون والفساد عليهم قال بل ان كان له كون وفساد فهو عدم والبقاء
والفاسد فيه ان الكون والفساد قد يطلقان باشتراك الاسم على الحدوث
والفناء ايضا اى على
الوجود

بعد العدم والعدم بعد الوجود من غير ان يكون هناك هيولى فقد الوجود
وبعد قول الشيخ انه لا يمنع هذا الموضع اطلاق الكون والفساد بهذا
المعنى على محدد الجهات بل يمنع عن اطلاقهما بالمعنى الاول الثالثة انه لا يجوز الخرق
والالتئام عليه وذلك لانهما يستدعيان حركة الاجزاء على الاستقامة والاستدارة
الى ونحو قوله ولهذا لا يتخرق واشار بلفظ هذا الى قوله لا ميل مستقيم فيه
لا الى قوله لا يكون ولا يفسد فان امتناع الخرق لا يتعلق بامتناع الكون
والفساد من حيث الاصطلاح الرابعة انه لا يجوز عليه الحركة الكمية لانها لا
توجد الا بعد حركة الاجزاء على الاستقامة واشار الى ذلك بقوله ولا ينمو فان
النماء هو الازدياد الطبيعي للجسم بسبب دخول اجزاء تشبهه به بالتغذية فيه والذبول ر
ضده وكذلك التخلخل والتكاثف فانهما يستلزمان خروج الجسم عن مكانه او
تخليته عن بعضه الخامسة انه لا يجوز عليه الحركة الكيفية واشار اليه بقوله ولا يحيل
ثم قيده بقوله اى لا يقبل تبدل الجوهر كتسخين الماء المودي الى فساده وكونه
الهواء منه لا لان ساير الكيفيات لا تقبل بامتناع الحركة المستقيمة في
ظاهر النظر فاقتصر على ذلك واعرض عما يحتاج فيه الى بيان ابسط لانه داخل
في كلامه بالعرض والغرض من ايراد هذه المسائل التنبيه على ان محدد الجهات
لا يجوز عليه من اصناف الحركات الا الحركة الوضعية وتبين من ذلك ايضا ان
الحركة الاينية المستقيمة اقدم من الحركة في الجوهر الذي هو الكون والفساد بحسب
الصورة النوعية والخرق والالتئام من حيث الصور الجسمية عند القائلين بها واقدم من
الحركة في الكم والحركة في الكيف لان امتناع وجودها كل واحد منها وقد تبين
من هذا ان الوضعية المستديرة اعم من المستقيمة فاذن صح ان اقدم الحركات
كلها هي الوضعية المستديرة واعلم ان جميع الاحكام المذكورة ثابتة لما يوصف
بالحركة المستديرة من السماويات وان لم يتعرض الشيخ لذكرها حينئذ الاحكام التي
ملك تحتوتها قوى نهيا منها لنفعل من الحرارة والبرودة واللذع والخدر كما مثل

طعوم وروايح كيف لما تكلم على الاحكام المطلقة والاجرام الفلكية اراد
ان يتكلم الان على العنصرية فبدأ بالتقاط احوال الكيفيات الاربع الى
تنفعل ويفعل بهذه الاجسام بها ولا يوصف بها بغير لحبها وهي
اوايل الملموسات وقسم الفصل بالتسمية لانه لما كان بيان ذلك
على الاستقراء واعتبار لحالها المدركة بالحس والتجربة فقوله الاجسام
التي قبلنا اى العنصريات وقوله نجدها اى ندرك بالاعتبار والاستقراء
وقوله قوى مهيأة نحو الفعل فالقوى قد تراد بها ما يكون مبدأ التغيرات وهي
بحسب ماهيتها قد تكون صورا وقد تكون كيفيات والمراد هنا الكيفيات
وتهيؤها نحو الفعل هي ان يجعل موصوفها بها معدا للفعل فان الى على
بها هي موصوفها بها فالقوة المهيئة نحو الفعل كيفية تصير بها موصوفها
مبدأ التأثير في شيء آخر هي مبدأ للتغير والقوة المهيئة نحو الانفعال
كيفية تصير بها موصوفها مبدأ التأثر عن شيء آخر هي مبدأ للتغير والحرارة
والبرودة كيفيتان ملموستان وقالت القدماء في تعريفها ان الحرارة
كيفية من شأنها تفريق المختلفات وجمع المتشاكلات وتفرق المجتمعات
اى من المركبات دون البسائط والبرودة كيفية من شأنها ان تفعل مقابلات ت
هذه الافعال وقد نسب الشيخ في الشفاء وغيره من الكتب ان المحسوسات
لا يجوز ان تعرف بالاقوال الشارحة لان معرفتها لا يمكن ان تشتمل الا
على الصفات واعتبارات لازمة لها لا يدل شيء منها على ماهياتها بالحقيقة
فهي لا تفيد في معرفتها ما يفيد الاحساس بها وذلك هو الحق واما اللذع فقد
عرفه الشيخ في القانون بانه كيفية نفاذة حادة الطعم تحدث في الاتصال
تفرقا كثير العدد متقارب الوضع صغير المقدار فلا يحس كل واحد بانفراده
ويحس بالجملة كالوجع الواحد واما الخدر فقال هو ان يصير للعضو بحيث يقصر
عن جوهر الروح الحامل قوة الحس والحركة اليه باردا في مزاج غليظا في جوهره

فلا يستعملها القوى النفسانية ويحصل من اجل العضو كذلك فلا تعتريه تأثير القوى
النفسانية وظاهر ان هذه الكيفية تفعله وان اللذع يفعل ما يفعل بتوسط
الحرارة المقتضية للتفرق واللطف وان الخدر يفعل ما يفعل بتوسط البرودة
المقتضية لجمود الروح فهما تابعان للحرارة والبرودة وانما خصهما بالذكر لانهما
من الكيفيات المنتمية الى الحرارة والبرودة فانهما ليقاس بهما ما يشابههما
عليها واما الطعوم فقد قيل انها تسعة هي الحلاوة والدسومة والحموضة
والملوحة والمرارة والعفوصة والقبض والتفاهة فانها تحدث من تأثير ما هو حار
او بارد او متوسط بينهما في الكثيف واللطيف والمتوسط بينهما كما ذكر في الكتب
الحكمية بناءها على ما هو المشهور في كتب الطب واما الروايح فليس لها اسامي
محصلة ولذلك لم يتعرض لها لكنها جميعا قد تنسب الى مسمى الذوق والشم
عنها والنار من طبايع الممتزجات بحق انتساب الجميع الى الكيفيات الاولى
وانما قال لها شبه طعوم وروايح ولم يقل ومثل الطعوم والروايح
لان التشابه من الطعوم لا يحس بتأثيرها في الذوق وقد عد الروايح بالكلية
لانها غير منحصرة قوله وقوى مهيأة نحو الانفعال السريع والبطيء مثل
الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة والقابلة لها هيئة فسر الانفعال
الى السريع والبطيء ليكاشكل في الصلابة واشار بذلك الى اسنادها الى الانفعال
لانها ليست مما لا ينفعل موضوعه بل هي مما ينفعل بطيئا والرطوبة قد فسرها
الشيخ بانها كيفية يقتضي سهولة التفرق والاتصال والتشكل واليبوسة بما يقابلها
وليس ذلك بمعنى لها لانه لو اراد التعريف لذكرا ولا تعريف لحرارة والبرودة
بل السبب فيه ان الجمهور يعبرون عن الرطوبة بالبلة ولذلك لا يطلقون
الرطب على الهواء ويطلقونه على الماء ويكون اليبوس بحسب ذلك عند الجفاف
وقد طال البحث بين اهل العلم فيه فذكر الشيخ في الشفاء ان البلة هي الرطوبة
الغريبة الجارية على ظاهر الجسم كما ان الاستنقاع هي الرطوبة الغريبة النافذة ح.

الى باطنه والجفاف عدم البلة مما من شأنه ان يقبل ولم يذكر البلة والجفاف
في هذا الموضع لانه لا يريد هاهنا ان يتوسع في البحث ولذلك يأمر بالتأمل ولا
يشتغل بايراد البيانات المناسبة والمناقضات الاعتبارية واما
اللين فقال انه كيفية يقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون للشيء بها قوام
غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون
ذلك الغمز بالرطوبة وبما يمسكه باليبوسة والصلابة بما يقابله وقال
الفاضل الشارح فسّر اللين بما ينغمز تحت الاصبع مثلا فهناك امور ثلثة
احدها الحركة والثاني الشكل والثالث استعداده قبول الانغمار وليس اللين الا
الاخير وكذلك قيل الصلب هو الذي لا ينغمز وهناك امور ثلثة ايضا الاول
عدم الانغمار والثاني مقاومة الكل والثالث المقاومة وليس الصلابة هي المقاومة
لان الهواء المنفوخ في الزق يقاوم وليس بصلب فاذن الصلابة هي الاستعداد
الشديد نحو اللاانفعال فرجع حاصل البحث الى ان اللين والصلابة كيفيتان
يكون الجسم بهما مستعدا لللانفعال وعدمه عن المشكل الخاص وهذا هو الذي
ذكره الشيخ في تفسير الرطوبة واليبس فاذن لا فرق بينهما بحسب التفسير والقول
الرطوبة واليبوسة تتشابهان من حيث الماهية الى الكيفيات الملموسة والصلابة
واللين لا ينتسبان الى المحسوسات بل الى الكيفيات الاستعدادية والاستعدادات
لا تكون محسوسة من حيث هي استعدادات والشيخ انما ذكرها ههنا في تفسيرهما
ليحصل ماهيتهما عند تصور حدّيهما واما الرطوبة واليبوسة فما عرفهما لكونهما
محسوستين بل ذكر معاني الفاظهما لكثرة الاشتباه بينهما وبين ما يجري مجراهما
وقد صرح في الشفاء بان الرطوبة ليست هي سهولة التشكل لانها غيرها
وسهولة التشكل لعلها فيه وانها انما يقترن بها من يسيل الغور وانصب
اسم الشيء الذي هو مركب مفهوم لا يطلق على بعض اجزاء مفهوم اطلاق
الاسم على المجموع واستعداد لللانغماز ومعه القوام غير السيال وعدم التفرق

بسهولة غير استعداده قبول التفرق والاتصال بسهولة فحقيقة اللين عند الشيخ ليس
هو معنى الرطوبة على ما ذكره الفاضل واما اللزوجة فعلى ما ذكره الشيخ كيفية مقتضية
سهولة التشكل مع عسر التفرق والشيء بها يمتد متصلا ويحدث من شأن امتزاج الرطب
الكثير باليابس القليل والهشاشة والشاشة اسمان لما يقابلهما وظاهر ان
هذه الاربعة تنتمي الى الرطوبة واليبوسة وهما تقتضيان كون الشيء معدا لانفعال
ما قوله ثم اذا امتنعت انت ايها المتأمل وجدتها قد تتعرى عن جميع القوى الفعلية
الا الحرارة والبرودة والمتوسط الذي يشعر بالقياس الى الحار وتسخن
بالقياس الى البارد واعني بهذا انك يجري كل باستقصائك الا بسبب ان اجسام
توجد عديمة الجنسية فلا يكون ولا لون له ولا رائحة ولا طعم او وجدتها يتسمى
الى الحرارة والبرودة مثل الدرع والحديد وكذلك الحال في القوى المتعلقة بالانفعال
فان التفتيش يلزم اجسام العالم التي عندنا رطبة او يابسة لانه اما ان يسهل
تفرقها واتصالها وتشكلها وتركها للتشكل من غير ممانعة فيكون رطبة او
يصعب فيكون يابسة واما اللين فلا يمكن فيه ذلك اصلا فكثير من الاجسام واما
سائر ما يشبه ذلك فقد يعرى عنها جسم جسم او ينتهي الى ما هي اشباه اللين والصلابة
واللزوجة والهشاشة وغير ذلك الاجسام العنصرية قد يخلو عن الكيفيات
المبصرة والمسموعة والمشمومة والمذوقة والسبب في ذلك ان احساس الحواس
الاربعة لهذه المحسوسات انما يكون بتوسط جسم ما كالهواء والماء ولا يمكن
ان يتوسط المتوسط بين نفسه وغيره فاذن كل واحدة من هذه الحواس لا
تدرك المتوسط الذي يتوسط لها بل يجب ان يكون عاريا عما تدركه هي وكذلك الاجسام
لا تخلو عن الملموسة لانها لا تحتاج الى متوسط وايضا قد تخلو الحيوان عن
تلك المشاعر ولا يخلو عن اللمس فلذلك سمي الملموسات باوائل المحسوسات ثم التأمل
والاستقراء يقتضيان لانها لا تخلو عن جنس من الملموسات هي جنس الحرارة
والبرودة وما يتوسطهما وهو الفعل والاخر جنس الرطوبة واليبوسة وما يتوسطهما

وهو الانفعال والباقية اما ان يخلو هذه الاجسام عنها واما ان
تنتهي عند الاعتبار الى هذين الجنسين فلذلك سميت هذه الكيفيات اوائل
الملموسات وهي التي بها تتباعد الاجسام العنصرية وينفعل بعضها
عن بعض فيتكون عنها المركبات والفاظ الكتاب ظاهرة والمراد من قوله
اما الذي لا يمكن فيه ذلك اصلا هو الفلكيات قوله فالجسم البالغ في
الحرارة بطبعه هو النار والبالغ في البرودة بطبعه هو الماء والبالغ في
الميعان هو الهواء والبالغ في الجمود هو الارض اقول اراد ان يشير الى ان
العناصر اربعة ويعينها ولما كان لها اعتبار كونها اجساما طبيعية اعتبارات
منها انها استقصات المركبات ومنها انها اركان تختص بتخصيصها عالم
الكون والفساد وبالاعتبار الاول يبحث عن احوالها بحسب ما هي
فيه التعدد والاستحالة الذين هما سبب التركيب ويستدل لذلك على عددها
وبالاعتبار الثاني يبحث عن احوالها بحسب اماكنها الطبيعية وما يجري مجراها ويستدل
لذلك عليها ايضا وهذا الفصل يشتمل على الاستدلال بالاعتبار الاول
وقد حاول في ذلك كلام الشيخ الفاضل ابي نصر الفارابي فانه قال
في مختصر له يوصف بعيون المسائل بهذه العبارة والجسم الشديد الحرارة بطبعه
هو النار والشديد البرودة بطبعه هو الماء والحار الذي هو الهواء والشديد
الانفعال الارض فنقول في هذا قد ظهر مما مر ان كل واحد من هذه الاجسام
لا يخلو عن كيفيتين احديهما فعلية والاخرى انفعالية وبان الحصر باثبات
الكيفيات الاربع اليها كسبا للازدواجات الممكنة مشهور ولكن الخلاف
اثبات بعض تلك الكيفيات لبعض هذه الاجسام صعبا كالحرارة للهواء
واليبوسة للنار على ما صرح به الشيخ في الشفاء وكان المؤثر عنده
في الموضع بناء الكلام على المشهور والاحكام التي لا اقدح لا على التحقيق
في البحث اقتصر على الاستدلال بها لا اثبتها منه من هذه الكيفيات وله او وجد
الفعليتان .

في الجسمين اللذين هما اشد تكاثفا من الجميع اعني النار والماء اظهر والانفعاليتان
في الباقيين اظهر مثبتا باشتراك كل واحد من هذين الهواء والماء بالنار
فيه بقوله البالغ في الحرارة على كون الحرارة كيفية تشتد وتضعف لا صورة
تتقوم بجوهرها الذي لا يختلف واشار بقوله بطبعه الى حصر تلك الحرارة في
الصورة المنوعة واورد العبارة في صيغة تدل على مساواة طرفيها على
ان هذا القول يعين النار على سواء كما هو معرف لماهيتها وكذلك في الثلثة الاخرى
وانما عبر عن الرطوبة واليبوسة بالميعان والجمود لوقوع النزاع في مفهوم
الاولين دون الاخيرين وان المراد منهما واحد قال الفاضل
الشارح وانما قال بطبعه في النار والماء لا في الهواء والارض لان من
الناس من ذهب الى ان صورة النار والماء هي الحرارة والبرودة ولم يذهب
ذاهب الى ان صورة الهواء والارض هي الرطوبة واليبوسة فازال
ذلك الاشتباه به ولم يحتج اليه ههنا قال وانما اختار هذا الترتيب لانه اراد
تقديم الكيفيتين الفعليتين على الانفعاليتين وتقديم الاشرف من كل جنس على
الاخس قال وهذه الاحكام ليس مما لا اختلاف فيه فان بعض المتقدمين
ذهبوا الى ان النار البسيطة في حيزها لا تكون في غاية الحرارة ويقع عليهم الشيخ
بان وجود الامور المسخنة والمادة القابلة لها وعدم الموانع حاصلة ثم
في السخونة الشديدة موجودة واما برودة الماء فقد ذهب قوم كثير منهم
منهم الشيخ ابو البركات من المتأخرين الى ان الارض ابرد من الماء لانها
اكثف وان كان الاحساس ببرودة الماء لفرط وصوله الى المسام والعضو
بالاعضاء اشد كما ان النار اسخن من النحاس المذاب مع ان الاحساس في
اشد واما الميعان فان كان هو البلة فلا شك انه هو الماء لا غير وان كان هو
سهولة التشكل فالحق انه هو الهواء غير ان الارض والنار اولى به من الكل لان
الاسخن الطف وارق قواما وليست سهولة التشكل الا لرقة القوام واللطافة

واقول ان الشيخ يروم البناء على الوجدان الظاهر كما مر ولا شك ان
احر الاجرام في النظر الاول هو النار وايضا هو الهواء واشد منهما
هو الهواء ولم ينازعه في ذلك من تابعه الا الفلاسفة واستدلاله في ذلك
باب لغز اعرض عنه والطبيب المؤرخ في الشفاء قوله والهواء بالقياس
الى الماء حار ولطيف يتشبه به الماء اذا سخن ولطف لما فرغ من بيان العناصر
بالكيفيات الظاهرة وعينها اراد بيان اتصافها بالكيفيات الخفية ايضا
وهي ثلثة حرارة الهواء وبرودة الارض ويبوسة النار واما رطوبة
الماء فظاهر كرطوبتها وما في البحث المذكور فابتداء لذلك بحرارة الهواء
واثباتها قال والهواء بالقياس الى الماء حار ولم يقل انه حار مطلقا لانه
بالقياس الى النار ليس بحار اذا كان البالغ في الحرارة هو النار ولم
يمكن ان يقول بالقياس الى الارض لانه لم يبين بعد كيفيتها الفعلية واستدل
على حرارة الهواء بان الماء يتشبه به اذا سخن ويلطف اي يتحلل ويتشبه به
يعني ويتصاعد في فضاء لا يكون هواء لان ذلك لا يكون شبيها والبخار هو
اجزاء صغار مائية كثيرة مختلطة بالهواء ووجه الاستدلال ان الحرارة
تستلزم الخفة واللطافة والبرودة تستلزم الثقل والكثافة فكلما هو
اسخن من الماء فهو اخف والطف وما هو ابرد فهو اثقل واكثف ولو
لم يكن الهواء اسخن من الماء لم يكن اخف والطف لكنه اخف فهو اسخن
قوله والارض اذا خليت وطباعها ولم تسخن بعلة بردت وهذا الاستدلال
على برودة الارض وهو ظاهر والعلة المسخنة هي اشعة العلويات
المسخنات للسفليات كالرياح الحارة وغيرها قوله ولقد اخذت النار
وفارقتها سخونتها يكون منها اجسام صلبة ارضية بعد ما كانت
الصاعقة يريد اثبات يبوسة النار واستدل عليه بالصاعقة
فانها على ما قيل تتولد من اجسام نارية فارقتها السخونة وصارت

لا استيلاء

لا استيلاء البرودة على جوهرها كما بيناه وفيه نظر لانه ايضا قد قال في
بعض اقواله انها تتولد من الابخرة والادخنة المتصاعدة عن الارض
المحتبسة في السحاب والدخان هو المتحلل اليابس من الارض كما ان
البخار هو المتحلل الرطب وهو اجزاء ارضية صغار اكتسب حرارة
فتصاعدت لاجلها وخالطت الهواء وهذا الطرف قوله في الصاعقة والرعد
الناصر الشارح بان الصواعق على ما حكاه الشيخ تشبه الحديد والنحاس
والنحاس تارة والحجارة تارة فلو كانت مادتها النار لما اختلفت هذه
الاختلافات بل كانت مادتها الابخرة والادخنة الشبيهة بمواد هذه
الاجسام في معادنها وهذه الاربعة مختلفة الصور ولذلك لا تستقر النار
حيث يستقر فيه الهواء ولا الماء حيث يستقر فيه الماء لما بين كيفيات هذه
الاجسام اراد اثبات صورها فان البسيط لا يصدر عنه الا شيء واحد
والاختلاف الاثار يدل على ثبات صورها ثم ارشد الى تاكيد كما هو اخرى
فاستدل اقتضاء الامكنة التي تطلبها على ما ثبت مبدأ الاختلاف الصور وهو علة
هذا الاختلاف في نفس الامر ولكن لما كان اختلاف الامكنة واضحا واختلاف
الصور غير واضح كان طريق الاستدلال به على ذلك واضحا واما اثبات اقتضائها
للامكنة التي تطلبها فحصول الطبيعة لان الاستدلال به على ما قرر في
الاستدلال على اختلاف الامكنة والمراد حيث العناصر التي ورد يكون
سببه لكن الشيخ اقتصر منها على ما هو صعود النار من حيز الهواء ونزول الماء منه
وصعود الهواء من حيز الماء وفي هبوط الارض من حيز الماء وصعود الماء
من حيز الارض وهما ايضا ظاهران وهبوط الهواء من حيز النار وهو خفي
قوله وفي ذلك في الاطراف اظهر الميل الطبيعي تعداه يشرع باثبات الجسم الى
مكانه الطبيعي في بادئ ذلك لان المعاوق في ذلك ينتقص جدا مستقص
معاوقه فلذلك يكون طلب الامكنة الطبيعية والبحث عن القرينة في الاطراف

من طن ان الهواء يطفو في الماء لضغط ثقل الماء اياه مجتمعا
تحته مثلا له ولا الطبع كونه ان الاكبر يكون اقوى حركة واسرع طفوا
والقسري يكون بالضد من هذا وكذلك الحال في الحركات الاخر لما كانت
الحجة الاخيرة في الفصل المتقدم المشتمل على الاستدلال باختلاف الامكنة
على تباين الصور مبنية على اختلاف الميول الطبيعية وذلك لم يتبين الا في
جزئيات العناصر دون كلياتها وكان من المحتمل ان يقال جزئيات العناصر
لا تميل الى امكنة الكليات بالطبع بل بالقسر اما بجذب محرك اليها
او بدفع محرك منها كان من الواجب ابطال هذا الاحتمال والذي يبطله
ان الحركة الطبيعية للجسم الكبير يكون اسرع منها للصغير والقسرية بخلاف فيها
وذلك لان الاكبر اقوى طبعا فهو اشد ميلا واقل مطاوعة للقاسر والوجود
يشهد بان الكبير من اجزاء العناصر يتحرك الى امكنتها اسرع فهي اذن انما تتحرك
بالطبع لا بالقسر والشيخ خص بيانه بان الطافي من العناصر ليس طفوه
لضغط ما تحته اياه مجتمعا تحته مثلا اياه لان قوما ذهبوا الى ان العناصر
كلها طالبة لمركز العالم لكن الاثقل يسبق الاخف فيضغطه ويدفعه الى فوق
ولذلك يطفو الاخف فوقه واحتجاجه عليهم يتضمن ابطال جميع الاحتمالات
المذكورة ولما كان بيانه خاصا بالهواء والماء اشار الى الباقية بقوله
وكذلك في الحركات الاخر تنبيه قد يتحد الاتحاد بالحركة بدءا من
الهواء كلها لقطعة الى اي حد شئت ولا يكون ليل لا في موضع الريح ولا
يكون عن البخار وهو الطف واقبل للريح فهو اذن هواء استحال ماء وكذلك
قد يكون صحو في قلل الجبال فيضرب البرد هواءها فيجد سحابا لم ينسق اليها
من موضع اخر ولا انعقد عن بخار متصعد ثم ترى ذلك السحاب يسقط ثلجا
ثم يصحو ثم يعود يريد اثبات الكون والفساد في العناصر والاستدلال ثم
على استحالة الكيفية الهيولى فنقول تغيرات الاجسام بصورها لا يقع في زمان

لان الصور

لان الصور لا يشتد ولا يضعف بل يقع في ان وتسمى فسادا وكونا كما مر
وتغيرات الكيفيات يقع في زمان لانها تشتد وتضعف وتسمى استحالة
والفساد والكون انما يقع بين جسمين يتشاركان هيولى ويكون اللغز ولما كانت
العناصر اربعة وكان من الممكن ان يعرض هذا التغير بين كل واحد منها وكل
واحد من الثلثة الباقية كانت انواع الكون والفساد اثني عشر اي حاصل
من ضرب الاربعة في الثلثة لكن الواقع ولا هو ما يكون بين عنصرين متجاورين
لا على سبيل الطفرة فان الاطراف لا يكون من الاطراف الابعد يكون بها
اوساطا الا ان لا يكون الهواء من الارض الابعد يكون بها ماء ويكون
ذلك الكون بالحقيقة بين كونين والعناصر التي وقع بينها ثلثة ازدواجات
احدها بين النار والهواء والثاني بين الهواء والماء والثالث بين الارض
والماء ويشتمل كل ازدواج على نوعين متعاكسين من الكون والفساد فاذن
الانواع الاولى ستة وهي بسائط واربعة من الانواع مركب من بسيطين
وهي يكون الهواء من الارض ويكون الماء من النار وعكسهما واثنان
منها مركبان من ثلثة بسائط وهما يكون الارض من النار وعكسه فالشيخ بدأ
بالازدواج الذي بين الهواء والماء لان الكون والفساد بينهما اظهر من
الباقية وهو كما ذكر مشتمل على نوعين احدهما يكون الهواء من الماء والثاني
عكسه فكان الاول مشهورا لكن المثالية فان انفصال الابخرة عن
الاجسام الرطبة عند تاثير الحرارة فيها واستحالتها بالسببية لكن ظاهر في تحليل
النار يشتمل على اجزاء مائية قلنا نعم وعلى اجزاء هوائية ايضا لم يكن فيه الا
الهواء لا استوعب الماء بل حدث في اتصلت بالغليان وغير فلنشرع بهذا
النوع ولم يذكره الشيخ وايضا بثبوت نوع والعدم نوعين متعاكسين
يكفي في ابانة كون الهيولى مشتركة وهو يدل على جواز وجود النوع اللغز فلذلك
اقتصر الشيخ في هذا الازدواج على نوع واحد وهو بيان تكون الهواء ماء

لان الصور

فاستشهد عليه بشيئين لعلهما الذي الحادث على ظاهر الاناء اذا برد بالجمد
واشار اليه بقوله قد برد الاناء بالجمد فركد ندى من الهواء فكذلك لان
الندى الذى يوجد هناك اما ان يكون من الهواء وهو المطلوب واما
ان لا يكون منه بل اما ان يجتمع من الهواء المطيف به على ما ذهب اليه منكروا
الكون والفساد بين الهواء والماء كالشيخ ابى البركات وغيره او يترشح مما
في داخله والاول باطل لان الهواء المطيف بالاناء لا يمكن ان يشتمل على الهواء
كثير من الماء خصوصا في الصيف فان الاجزاء المائية باقية فيه عد
جدا النزر حوالى هوائه ولا يتصل مجاورته للاناء وعلى تقديره هناك يلزم
اصدائه اشياء اما في تلك الاجزاء اذا انوا ترصد الندى بعد مسحه
من الاناء مرة بعد اخرى حتى يحصل على الاناء مع كون الاناء كما له
الاولى واما ناقصا فيكون حصوله كل مرة انقص مما كان قبلها واما
في اى زمنه حصوله فيكون بين كل حصولين زمان اطول مما بين حصولين
قبلها وفي تلك ما تقرر ان يجتمع الاجزاء التي في هواء ابعد من الاناء اليه
مع ان ذلك بعيد جدا لان تلك الاجزاء الصغيرة مع جزء سعة الهواء
ايا ما لا يتمكن من خرق حجم كثير من الهواء ولكن الوجود في الجمع ذلك لانا نرى
حدوث الندى مرة بعد اخرى متجاوزة ولكن بشرط ان يمس الاناء ما حدث
عليه ويكون الاناء على حاله من البرد واشار الشيخ الى ذلك بقوله كلما نعطته
مرة اى حدثت وقيل على ذلك ان كانت برودة الماء مستعقبة لعنصر الهواء
المحيط بالاناء فيجب ان يصير كل الهواء ماء ولا في ما يتصل بالماء
ويتصل به هواء اخر ويصير ايضا ماء الى ان يجرى الماء جريانا صالحا
ولقائل كون منع انه حدث من اجزاء ما ثم تقليد المدة ولعله بان جرم
الاناء لصلابته لا يتكيف بالكيفيات الغريبة سريعا وعند التكيف يحفظ
الكيفية طلبا فاذا الح عليه القوة المكيفة استقر تكيفه بها فوق ما يشتد تكيف
غيره

ن الاناء

ولذلك ربما يوجد الا وانى الرصاصية المشتملة على المائعات الحارة اسخن من
تلك المائعات والاناء المذكور لشدة برده يفسد الهواء المطيف به والماء
لسرعة تكيفه بالكيفية المرتسخة الهواء المطيف به ظاهر عن برودة الشديدة
سريعا فلا يفسد الهواء ما دام على سطح الاناء اما الفائض منه واتصل الهواء
بالسطح على الى انفساله والثانى وهو ان يكون الذى يترشح مما في داخل الاناء
وهو ايضا باطل لوجوه احدها ان الندى قد يوجد من غير ان يكون فيه ماء
بسبب جمد الجمد التى لم يتحلل بعد وثانيها ان ذلك يقتضى ان لا يوجد الندى
الا في موضع الترشح لكن ليس كذلك بانه لا يوجد الا في موضع الترشح مطابقا
للوجود فانه يوجد فوق ذلك الموضع واشار الشيخ الى هذا الوجه بقوله ولا
يكون ليس الا في موضع الرشح فذلك دل له على انه لم يمنع وجود الندى على التر رشح
بل منع اختصاصه بكونه من الرشح فان هذه الصيغة تفيد هذين الفائدتين وثالث
ان الماء فوقه ليس كذلك واشار الى ذلك ايضا بقوله ولا يكون عن الماء الحار
وهو الطف واقبل للرشح ولما ابطل الوجهين صرح بالنتيجة وقال فهو اذن
هواء استحال ماء والاستشهاد الثانى بالسحب المولد على قلل الجبال دفعة من صحو الهواء
لا من انتساق السحب الى تلك المواضع من موضع آخر ولا من انعقاد بخار صعد اليه
ثم نزول ذلك السحاب بالجبال حيث صفوة الصحو ثم تولده مرة بعد اخرى وهو المراد بقوله
وكذلك قد يكون صحوا في قلل الجبال فيضرب البرد هواءها الى قوله ثم تعيد وتديمهم
البرد الشديد وهو في اللغة على ما قال صاحب الصحاح يؤيد نفس النبات والشجر كن
فدحكى انه شاهد ذلك بجبال طبرستان وطوس وغيرهما وقد شاهده اهل الملك
الجبلية امثال ذلك كثيرا فهذا بيان الازدواج الاول واعترض الفاضل الشارح
على ذلك بان تبريد الاناء للهواء ليس باعظم من تبريد الاراضى الجرية ايام في
صميم الشتاء بل في المواضع التى تغيب الشمس عنها ستة اشهر فلذلك يمتنع انقلاب الهواء
اكثر الهواء ماء وايضا لو كان انقلاب الهواء ماء للبرودة فيعتبر نزول الثلج بعد صيرورة الهواء

ابعد مما كان
قبله

ويوم الصحو ابرد من يوم المطر فاذن يلزم ان يستمر الثلج والمطر الى اه
سفر الصحو والهواء والجواب ان هذا الاعتراض ليس بشىء في غرضنا
فوالكلام لا يمتنع ان السبب في ذلك اى برودة هو ولا انها على اى شرط يمتنع
ان يكون ولا ان المانع اما هو من ذلك اى شىء هو اذ لم يدع حصر الاسباب
للوجيبة للكون والفساد فلا يلزمنا المستقر لعدم الكون والفساد عند حصول
برودة ماء بل انا ادعينا امكان وجود الكون والفساد بما هو ما يمتنع
حصوله فيها شئت ذلك لمن شاهد واعتبر علم بالجملة ان الكون والفساد سببا
موجبا هو البرودة مثلا بالحال فان حصلت البرودة ولم يحصل الكون والفساد
حكم بعدم ذلك اما لفقدان شرط او وجود مانع بالجملة وان لم يعرفها بالتفصيل
فان تجدد تفصيل ذلك ما لا يعترض في علم بامكان وجودهما قوله وقد يخلق
النار بالنفاخات من غير نار ولما فرغ الشيخ من الازدواج الاول اشتغل
بالثانى وهو بين الهواء والنار اما صيرورة النار هواء فظاهر لان الشعل
المرتفعة يضمحل في الهواء على ما يشاهد ولا يبقى لها جزء محسوس ولكنه لم
يذكرها الشيخ واما عكسه فهو المراد من قوله وقد يخلق النار بالنفاخات
من غير نار ويكون ذلك بالحاح النفخ على الكير وسد الطرق الذى يدخل منها
الهواء الجديد كما شاهده من زاول ذلك قوله وقد تحل الاجسام الصلبة الحجرية
مياها سيالة يعرف ذلك اصحاب الحيل كما قد تجد مياها جارية تترسب حجارة
صلدة فتلك الاربعة قابلة للاستحالة بعضها الى بعض فكلها هيولى مشتركة
وهذا هو الازدواج الثالث وهو بين الماء والارض وبدأ بصيرورة
الارض ماء فقال فذكر الاجسام الصلبة الحجرية مياها سيالة يعرف وكل اصحاب
الحيل هم طلاب الاكسير ويكون ذلك بتصيرها املاحا اما بالاحراق او بالسحق
مع ما يجرى مجرى الاملاح كالنوشادر ثم اذابتها بالماء كما يشهد الاجزاء
الاهنية التى احترقت كيف تصير ملحا وتذوب بالماء والاجسام هى الاجسام

الزابية مصطلحا هم
وكما ذكر ذلك

اشار الى عكسه بقوله كما قد تجد مياها جارية تترسب حجارة صلدة وذلك
مشاهد من بعض المياه التى تنعقد حجرا بعد خروجها من منابعها وانما
ذكر هذا العكس بخلاف نظيرية لانه اندر وجودا ما العناصر التيهما
ولم يستدل عليه قولا بل وصله بالاول لانهما من ازدواج واحد ثم انه
استنبط من الجميع وهو كون العناصر قابلة لان يستحيل بعضها الى بعض والمراد
بالاستحالة ههنا غير المصطلح عليها اعنى الحركة الكيفية والسؤال الذى ذكره
الفاضل الشارح مما اعتضده قدرته بعض اصحابه ان هذه التغيرات الاشياء جهده
ويحتمل ان يكون استحالة في الكيفيات مثلا الهواء الذى صار ماء استحال في
حرارته الى البرودة فهو هواء في جوهره لكنه متكيف بكيفية الماء ومع هذا
الاحتمال لا تثبت الكون والفساد فليس بشىء لانه يستلزم الانكار للامور
محسوسة وعلى تقديره فنحتمل ان يكون العناصر جميعها جسما واحدا متكيفا
بهذه الكيفيات مع ذلك فبقاء الكيفية التى استحالت اليها العنصر مع زوال
السبب المقتضى اياها دل على حدوث صورة يستحفظها اشارة وتنبيه
هذه هى اصول الكون والفساد في عالمنا هذا وهى الاركان الاول
وبالحرى ان يسم بها عن ذوات الحركات المستقيمة حين يوجد خفيف مطلق
يتحرك حيث فوق كالنار وثقيل مطلق كالارض وخفيف ليس بمطلق
كالهواء وثقيل ليس بمطلق كالماء قد مر ان لهذه الاجسام اعتبارات
منها انها اصول الكون والفساد ومنها انها اركان العالم ومنها انها
مستحقة بتركيب المركبات منها وعناصر تتحلل المركبات اليها وذكرنا ان
الاستدلال من حيث الكون والفساد والتركيب والتحليل ينبغى ان
يكون باعتبارات النقل والانفعالات والاستدلال عليها من حيث
انها اركان ينبغى ان يكون باعتبار امكنتها فلما ذكر من الصنف الاول
ظر فاصلا اراد ان يذكر الصنف الثانى فنبه في هذا الفصل على

حال امكنها في التخلخل والترطيب وتبيين بذلك انها منحصرة في اربعة وان
العالم يتم بهذه الاربعة فقوله هي اصول الكون والفساد اشارة
اليها باحد اعتباراتها وقوله في عالمنا هذا اشارة الى عالم الاجسام
وقوله وهي الاركان الاول اشارة اليها باعتبار كونها اجزاء
ذاتية للعالم وقيد بالاول لان بعض المركبات ايضا اركان للبعض
كالاعضاء للحيوان لكنها لا تكون اولى فالاول للجميع هي هذه وقوله وبالجملة
لخ ان تمام اعتبار الذوات المتحركة المستقيمة اشارة الى انحصار
الاركان في هذه الاربعة وقوله حين يوجد خفيف مطلق يتحرك نحو جهة
فوق كالنار اشارة الى الحصر وهو ان ذوات الحركة المستقيمة اما خفيفة
واما ثقيلة على ما مر وكل واحد منهما اما مطلق واما ليس بمطلق فاذن الاربع
واجب واما الفرق بين المطلق والذي ليس بمطلق منهما على ما ذكره الشيخ
في الشفاء هو ان الخفيف المطلق هو الذي في طباعه ان يتحرك الى غاية البعد
عن المركز وتقتضي طبيعته ان تقف طافيا بحركته فوق الاجرام كلها والثقيل
المطلق ما يقابله في ذلك واعلم انه يريد بغاية البعد عن المركز غاية البعد الذي
يمكن ان يصير اليه الاجسام المستقيمة الحركة ولذلك وصف بالطفو فوق
الاجرام كلها اي الاجرام العنصرية والخفيف بالاضافة له معنيان احدهما
الذي في طباعه ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى
المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وقد يعرض له ان يتحرك عن المحيط ولا يكون تلك
الحركة تسفلا بل كما ظن بعضهم لانها منتهية الى نهاية ولعل هذا
مثل الهواء فانه يرسب في النار ويطفو على الماء والثاني الذي اذا
قيس الى النار وسبقها كانت النار سابقة له الى المحيط فهو عند المحيط متميز
وخفيف بالاضافة وهذا الوجه قريب من الاول وليس به فهذا الاعتبار
يشارك النار لكنه يختلف عنه وبالاعتبار الاول لا يرد من المحيط ما يرد عن
النار

قال الفاضل الشارح وانما قال خفيف ليس بمطلق ولم يقل خفيف مضاف لئلا يكون
القسمة حاصرة ولئلا يكون قسمان ولا القسمان المذكوران فان الخفيف المضاف
على السواء الا بالمعنى الآخر واعلم انه انما قال خفيف مطلق كالنار ولم يقل خفيفا
كالنار خفيف مطلق لان الاول في بيان حصر الاركان كان في محل ما ذكرنا
لو قال فالنار خفيف مطلق لكان محتملا ان يكون هو النار وشيء آخر وهو ايضا
خفيف مطلق احتاج الى بيان مساواتهما كما ذكره الفاضل الشارح
وهو ان المكان الواحد لا يسعه جسمان بسيطان قوله وانت اذا
تعقبت جميع الاجسام التي عندنا وجدتها منتهية بحسب الغلبة الى واحد من
هذه بيان انها التي ينحل اليها المركبات وتتركب منها واشار به الى الاستقراء
وتتبع احوال التركيب والتحليل على ما ذكره الاطباء وفيه نقض بان المركب
من الاجزاء المتشابهة منها غير موجود قال الفاضل الشارح انما سمي النقص
بالاشارة والتنبيه لان الاشارة هو ما بين حصر الاركان بالبرهان والتنبيه
هو بيان انها اسطقسات المركبات لا غير بالاستقراء وتشكك الفاضل
الشارح في مبدأ الهواء بعد الاحساس والتمثيل بان الحجر اذا وضعناه
تحت احساسنا بثقله ليس بقوي لان الحجر جزء منفصل من كل الارض فالميل منه
موجود بالفعل والهواء متصل بكله فالميل فيه ليس الا بالقوة اما المنفصل منه
كما يكون في الزق المنزوع تحت الماء فهو يرجع بطبعه الى الفضل ويحس به واستدلاله
ايضا لبقاء الاجزاء النارية في بدن الانسان مع كونها محصورة في الاجزاء
الارضية والمائية ليس بقوي لانه بالنظر الى ما يحفظ ليس ببعيد على ما سيأتي والكلام
وجوه ان رفع المركبات بانها لا تزول عن الاثر الا بالقسر ولا قسر هناك
ولا يكون عن حيزها لان المستعد له الجزء المخلوط بحيز النار لقبول النارية
اضعف عن المستعد له لقبول حيزها ايضا ليس على ما يجب لان المعد كالشكل
الشمس وحيزها اذ اصار غالبا على سائر الاجزاء صير المستعد له لقبول النارية
اقوى

تنبيه هذه يخلق منها ما يخلق بامزجة شتى متنوعة فيها على نسب مختلفة معدن يخلق
مختلفة بحسب المعدنيات والنبات والحيوان باجناسها وانواعها بيد بيان
كيفية تولد المركبات من هذه الاصول الاربعة والمركبات ثلثة ذو صورة
لا نفس له ويسمى معدنيا وذو صورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل
لا حس ولا حركة ارادية له ويسمى نباتا وذو صورة هي نفس غاذية ونامية
ومولدة للمثل وحساسة ومتحركة بالارادة ويسمى حيوانا وجميع هذه الصور
هي كمالات اول فان الكمال ينقسم الى منوع هي صورة كالانسانية وهو
اول شيء بحركة المني والى غير منوع هو عرض كالضحك وهو كمال ثان يعرض
للنوع بعد الكمال الاول فبتلك الصورة كمالات مختلفة الآثار يصدر من الحيوان
ما يصدر من النبات ومن النبات ما يصدر من المعدن من غير عكس وكل واحد
من الثلثة جنس لانواع لا يتميز بعضها عن بعض ولذلك يشمل كل نوع على
اصناف وكل صنف على اشخاص لا يحصى كالنشأة الانسان من الانواع
ولا من الاصناف ولا من الاشخاص وليس هذا الاختلاف بحسب الهيولى
الاول ولا بسبب الجسمية فانهما مشتركان ولا بسبب المبدأ المفارق فانه كما سنذكر
موجود لحدوث الذات متساوي النسبة الى جميع الماهيات فهو اذن بسبب امور
مختلفة والامور المختلفة في الهيولى الصورة الجسمية هي هذه الصور النوعية
التي اجسامها مولدة للمركبات كما مر والاختلاف ليس بسبب هذه الصور ايضا
لان الاختلاف الذي يكون بسببها لا يزيد على اربعة فهو اذن بحسب احوالها
في التركيب وفيما يعرض بعد التركيب فالتركيب يختلف باختلاف مقادير الاسطقسات
في القلة والكثرة ونسب بعضها الى بعض اختلافا لا نهاية له ويختلف ما يعرض
بعد التركيب باختلاف ذلك لا الى حد فتلك الاختلافات في غير المتناهية هي اسباب
اختلافات المركبات فقوله هذه اشارة الى الاسطقسات الاربعة وقوله
يخلق منها ما يخلق اشارة الى المركبات المخلوقة منها وقوله بامزجة اشارة
الى الاختلافات العارضة
بعد التركيب

وقوله متنوعة فيها على نسب مختلفة اشارة الى اختلاف التركيب لاختلاف مقادير
الاسطقسات ونسب بعضها الى بعض وقوله بعده يخلق مختلفة اشارة
الى ان الاسطقسات انما يصير بهذه الاختلافات مستعدة لقبول الصور
المختلفة عن مبدئها المفارق والخلقة مثال للهيئة العارضة للجسم بسبب اللون
والشكل ونسبتها الى الكيفيات المختصة بالكميات والمراد ههنا مبادي تلك الهيئات
التي هي الصور النوعية وقوله بحسب المعدنيات والنبات والحيوان اجناسها
وانواعها اشارة الى المركبات المذكورة فلكل جنس منها مزاج جنسي له عرض
بين حدين لا يتجاوزهما وذلك الجنس لا يتجاوزهما وهو يشتمل على الامزجة النوعية بين
الحدين وكذلك المزاج النوعي على الامزجة النوعية الصنفية والصنفي على الامزجة
الشخصية وهذه الامزجة كلها يكون بحسب النسب المختلفة الواقعة لبعض الاسطقسات
الى بعض في المقادير قوله ولكل واحد من هذه صورة مقومة منها تنبعث كيفياتها
المحسوسة وربما تبدلت الكيفية واختلطت الصورة مثل ما يعرض للماء ان يسخن او ان
يحلل عليه الجمود والسيلان وماهيته محفوظة وتلك الصورة هي انها محفوظة فانها
ثابتة لا تشتد ولا تضعف والكيفيات المنبعثة عنها بالخلاف وتلك الصور
مقومات الهيولى على ما علمت والكيفيات اعراض والاعراض كاينة ما كانت لواحق
ولذلك لا تعد الصور من الاعراض يريد ان يفرق بين الصور التي هي الكمالات
الاول وبين الكيفيات التي هي من الكمالات الثانية وانما احتاج الى ذلك لكونه
لازمة من الكمالات الثانية الصادرة عن الكمالات الاولى فقال ولكل واحد
من هذه صورة مقومة اي صورة نوعية يصير ذلك الواحد بها هو هو على
بين في النمط الاول منها تنبعث كيفياتها المحسوسة واستدل على مباينتها
بمثل في الحاسة الاولى وقوله وربما تبدلت الكيفية واختلطت الصورة
مثل ما يعرض للماء ان يسخن وهذا تبدل الكيفية الفعلية وان يحلل عليه
الجمود والسيلان وهذا تبدل الكيفية الانفعالية وماهيته محفوظة هي صورته

النوعية فان المتبدل غير المحفوظ في الاحوال وقوله الفاضل الشارح
ان النار لا يبقى نارا بعد زوال الحرارة عنها ولا الهواء والارض بعد زوال
السيلان والجمود عنهما ان حكم بذلك مطلقا فغير مسلم وان قيد الحكم بحال بساطتها
فمسلم وهو فيما قال الشيخ لان استلزام الشيء كيفيته حال البساطة لا يدل على
استلزامه اياها حال التركيب وقوله الشيخ فربما يدل الكيفية على انه لم
يكن يدل حكما كليا شاملا لجميع الاحوال التي المتبدلة وهي اعم من الاداء
قوله وتلك الصورة مع انها محفوظة فانها ثابتة لا تشتد ولا تضعف والكيفيات
المنبعثة عنها بالخلاف قوله لان اشتدادها لا يكون اشتدادا شيء من الاخر
وجاز ان يكون اشتداد ان مراتبها قال الفاضل الشارح الدليل على
ان الصورة لا تشتد ولا تضعف ان القدر المعتبر في التقوم ان زال اخر
بطل المتقوم ولا يكون ذلك اشتدادا للصورة بل بطلانا لها وان لم يزل
بل زال ما وراءه فذلك لم يكن اشتدادا في ذاته بل في عوارضه ثم قال وهذا
الدليل بعينه قائم في الكيفيات لان القدر المعتبر في نوعية الكيفية ان زال
فقد بطلت الكيفية وان لم يزل فلم يكن الزائد معتبرا فيها فان صح الدليل
فقد بطلت احديهما المقدمتين وان لم يصح فقد بطلت الاخرى واقول معنى الاشتداد
هو اعتبار المحل الواحد الثابت الى حال فيه غير قار يتبدل نوعيته اذا
قيس ما يوجد منها في آن ما الى ما يوجد في آن اخر بحيث يكون ما يوجد في كل آن
متوسطا بين ما يوجد في آنين يحيطان بذلك الآن ويتحد نوعها على ذلك المحل
المتقوم دونها من حيث هو متوجه بتلك المتجددات الى غاية ما ومعنى الضعف
هو ذلك المعنى بعينه الا انه يوجد من حيث هو منصرف بها عن تلك الغاية
فالاخذ في الشدة والضعف هو المحل لا الحال المتجدد المتصرم ولا شك ان
مثل هذا الحال يكون عرضا لتقوم المحل دونه في كل واحد من تلك الآنات واما
الحال الذي يتبدل بهويته المحل المتقوم بتبدله وهي الصورة النوعية فلا يتصور
فيه

اشتداد ولا ضعف لامتناع تبدلها على شيء واحد متقوم يكون هو هو
في الحالين ولامتناع حال له متوسطة بين كون الشيء هو هو وكونه ليس هو الحالة الا
وهي اعم من الاول وليس يشتمل على الفرق بين الصور والاعراض بحسب المادة
وهي قوله وبتلك الصورة تتقوم ذات الهيولى على ما علمت في الكيفيات سائر الاعراض
والاعراض كانت ما كانت لواحق فلذلك لا يصح التقوم من الاعراض
قوله والضابط ان حركاتها بالطبع وسكوناتها بالطبع منبعثة عن تلك القوى الطبيعية
الكيفية قد ذكرنا فيما مر ان الطبيعة هي مبدأ اول للحركات والسكونات
التي تكون بالطبع وقد ذكر في هذا الموضع ان الكيفيات المشتدة والمتضعفة
التي يكون الاشتداد والضعف فيها احد انواع الحركات منبعثة عن الصور
النوعية فنبه هاهنا على ان الصور النوعية هي الطبائع بعينها ما لذاتها باعتبار
كونها مبادي الحركات والسكونات طبائع وباعتبار كونها مقومات للهيولى
صور وباعتبار كونها مقومات للهيولى صور وباعتبار كونها مبادي
للتغيرات في غيرها قوى قوله واذا امتزجت لم تفسد قواها والا فلا مزاج
قال الشيخ في الشفاء ولكن قوما قد اخترعوا في زماننا مذهبا غريبا
وقالوا ان البسائط اذا امتزجت وانفعل بعضها عن بعض تأدى ذلك بها
الى ان تخلع صورها فلا يكون لواحدة منها صورتها الخاصة ويلبس صورة
واحدة فيصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة
امرا متوسطا بين صورها ومنهم من جعلها صورة اخرى من النوعيات فقوله
هاهنا لم تفسد قواها اشارة الى ابطال ذلك المذهب واحتج عليه بانه لا مزاج
ح بل هو فساد لها وكون لان المزاج انما يكون عند بقاء الممتزجات بأعيانها
قوله بل انما يستقر لكيفياتها المتضادة المنبعثة عن قواها منفعلا فيها حتى يكون
كيفية متوسطة توسطا ما في حد ما متشابهة في اجزائها وهي المزاج ثم ذكر
تحقيق ماهية المزاج فالعناصر اذا امتزجت وتفاعلت فلا يمكن ان تنفعل كل
واحد منها

في الآخر من حيث ينفعل عن ذلك الاخر لان الشيء ان كان متقوما على الشيء
صار الغالب مغلوبا عن مغلوبه وان كان مساويا لغيره صار المغلوب غالبا على
غالبه وان حصلا معا كان الشيء الواحد غالبا مغلوبا معا عن شيء واحد وكلاهما
محال فاذن ينفعل كل واحد منها بصورته وينفعل في الكيفية ولا يمكن العكس
لان الانفعال في الصور يستحيل لا ينفعل في الكيفية الصادرة عنها اذا المعلول
تابع لعلتها ولا ينعكس بل انما تكسر الصورة وتكسر الكيفيات فهناك تنكسر
العناصر في الكيفيات المتضادة المنبعثة عن تلك الصورة حتى يحصل منها كيفية
متوسطة يستبرد بالقياس الى الحار ويستحر بالقياس الى البارد وكذلك
في الرطوبة واليبوسة ويتشابه لجميع في تلك الكيفية فتلك الكيفية المتوسطة هي المزاج ح
وقوله بل انما يستقر في كيفياتها اشارة الى حركة الاستحالة في الكيفيات
لان الكيفية نفسها لا تتحرك فلا يستحيل بل تتبدل ومحلها يستحيل فيها وقوله
المتضادة اي المتخالفة قال الفاضل الشارح لو حمل هذا التضاد على الحقيقي
الذي يكون بين متنافيين في غاية الخلاف وما كان هذا الحد متناولا للمزاج الكائن
الواقع بين اسطقسات ممتزجة قد انكسرت كيفياتها بحسب المزاج الاول فاذن
ينبغي ان يحمل على التخالف مطلقا حتى يتناوله معا وقوله متفاعلة فيها اي الاستحالة
تكون في حال تفاعل الصور في الكيفيات وقوله توسطا ما اذا كان الحار
مثلا عشرة اجزاء والبارد خمسة اجزاء كانت الكيفية المتوسطة اقرب الى الحرارة
منها الى البرودة على نسبة الثلث والثلثين فلا تكون الكيفية متوسطة على الاطلاق
وانما يتوسطا ما وقوله في حد ما متشابهة في اجزائها وهي المزاج وفي بعض
النسخ متشابهة في اجزائها اي في حد من الحدود التي لا تتناهى بين الاطراف
وذلك الحد يكون بحسب نسبة اجزاء الاسطقسات او الكيفية التي في ذلك الحد
يكون متشابهة حتى يكون حرارة الجزء الناري كحرارة الجزء المائي وهذا بيان
ما في الكتاب قال الفاضل الشارح امر المزاج على ابطال الاستحالة فالشيخ
لم يبينها

الا في الحار والبارد اقول وجود المركبات المتشابهة الاجزاء التي في معادن
الهواء وجود الارض يدل على كيفية المتوسطة بينها وهي لا يحصل الا بالاستحالة
فيها وهاهنا بحث وهو ان يقال انكم حكمتم فيما مر ان الصور انما تفعل في سائر المواد
بالكيفيات المعلولة وهاهنا جعلتم الصور فاعلة والكيفيات منفعلة فقد نافضتم
كلامكم بوجهين احدهما انكم جعلتم الصور هاهنا فاعلة بذواتها لا بتلك الكيفيات
والثاني انكم جعلتم الكيفيات المعلولة منفعلة والجواب انا لم نجعل الكيفيات المعلولة
منفعلة بل المنفعلة هي المادة لكن انفعالها هو استحالتها في تلك الكيفيات وايضا
لم نجعل الصور فاعلة في غير موادها بذواتها بل بتلك الكيفيات وبيان ذلك ان الصورة
النارية مثلا هي المبدأ لحصول الحرارة في مادتها فان انفردت فعلت فعلها
وتلك بذاتها وانفعلت المادة عنها فحصلت الحرارة في المادة شديدة وان امتزج
الماء بها اثرت هي ايضا بتوسط حرارتها تلك في مادة الماء الباقية تحت الصورة
المائية فكانت تأثيرا فيها ينقص من برودتها كما ذكرنا في المبرد سواء ولو كانت
تلك المادة خالية عن البرودة لتفعلت فيها حرارة وفعلت ايضا صورة الماء
في مادة النار مثل ذلك حتى استقرت الكيفية المتوسطة في المادتين متشابهة والدليل
على ان الصورة تفعل في غير مادتها بتوسط الكيفية ان الماء الحار اذا امتزج
بالماء البارد انفعلت مادة البارد بالحرارة كما تنفعل مادة الحار بالبرودة
وان لم يكن هناك صورة مسخنة فاذن ظهر ان الفاعل هي الصورة بتوسط
الكيفية وان المنفعل هي المادة المستحيلة في الكيفية لا الكيفية وهم وتنبيه
وتعلق تثبيت الاستحالة في الكيفيات ايضا ولم يسخن الماء في جوهره بل فيه اجزاء
نارية داخلة ولا ما يظن انه يبرد بل فيه اجزاء جمدية مثلا قد اتى
فيها معنى ان القول بالمزاج مبني على القول بالاستحالة فان الكيفية المسماة بالمزاج
انما تحصل بعد استحالة الاركان وهو ايضا مبني على القول بالكون والفساد
فان الاجزاء النارية لم تكن بسيطة عن الاشتراك بل يكون هناك وكان

في المتقدمين من تكرهما معا كانكساغورس واصحابه القائلين بالخليط
فانهم كانوا ينكرون التغير في الكيفية وفي الصورة ويزعمون ان
الاركان الاربعة لا يوجد شيء منها صرفا بل هي مختلطة من تلك الطبائع
ومن سائر الطبائع النوعية وانما يسمى بالغالب الظاهر منها ويعرض
لها عند ملاقاة الغير ان يبرز منها ما كان كامنا فيها فيغلب ويظهر في
الحس بعدما كان مغلوبا غائبا عنه لا على انه حدث بل على انه برز ويكمن
فيها ما كان بارزا فيصير مغلوبا غائبا بعدما كان غالبا وظاهرا وبارزا
وقوم زعموا ان الظاهر ليس على سبيل بروز بل على سبيل نفوذ من غيره فيه
كالماء مثلا فانما يسخن بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة له
والمذهبان مشهوران فانهما اشتركا في ان الماء مثلا لم يستحل نارا
لكن الحار انما يخالطه ويفترقان بان القائل بالكمون يرى ان النار برزت من
داخل الماء والآخر يرى انها وردت عليه من خارجه وانما دعاهم الى ذلك الحكم
بامتناع كون شيء عن لا شيء او امتناع صيرورة شيء شيئا آخر قال الشيخ لما
عن بيان المزاج استقر بالتنبيه على فساد هذين المذهبين فان القول بالمزاج
لا يمكن مع القول بهما وقدم الرأي الاخير لانه اشبه بالممكن فقررا ولا مذهبهم
وهو ظاهر ثم استشهد بالتنبيه على فسادهم واستدل على ذلك بخمسة امور
من المشاهدات قوله فان قلت حكك فاعتبر حال المحكوك والمخلخل و
المخضخض صريح من غير وصول نار من خارج اليه هذا اول الاستدلالات
وهو انكسر لا يحدث السخونة عند حركة العنيفة فيما يغلب عليه اجزاء العناصر
الثقيلة الباردة من غير حصول نار من خارج يمكن نفوذها في المسخن فالمحكوك هو
الشيء اليابس الصلب الذي ماسه مثله مماسة عنيفة كخشبتين يابستين فان
المحكوك منهما يحمى بل يحترق من غير نار وهو مما يغلب عليه الارضية والمخلخل
هو الذي يحمل هواء بالقسر دفعا مخلخلا كهواء الكير بالخارج النفخ عليه ومنه
الهواء الخارج

من الوضوع الستة فانه يسخن لا محالة فقد علم لان السخونة تستلزم التخلخل فالحركة الشديدة
المخضخضة لرقة الهواء تسخن السخونة ايضا والمخضخض هو الجسم الرطب كالماء ونحوه
الذي يحرك تحريكا شديدا فانه يسخن ايضا قوله واعتبر حال المسخن في مستحصف
مخلخل هل يخرج الا ... وينفذ ما يسخن بالعسر فيه على نسبة قوامه وهذا الاستدلال
ثان وهو ان المائعين المستويين اذا سخنا في انائين احدهما مستحصف اي
مستحكم الجرم كالنحاس مثلا والآخر متخلخل اي متخلخل في الوضع بمعنى الكثير الخلل
الفرج والمسامات الصغيرة كالخزف فلو كان التسخن بنفوذ النار ونفوذها
في المائع لوجب ان يسخن قبل الآخر على نسبة المسام لسهولة النفوذ فيه دون
الآخر وليس الامر كذلك قوله وهذا الاناء من مصموم معدوم بمنع الاستلاء في
التسخين هو المتساويان اذا كان لا يخرج منه شيء يعتد به حتى يخلف مكانه فاش يعتد به
صمام العادة رغ شد لهما وعدامها ما يوضع فيها وهذا الاستدلال ثالث
وان استلاء الاناء المصموم يحب على تقديره لكن المذهب ان يمنع عن تسخن فيه
سخنا بالغا لامتناع دخول شيء يعتد به فيه لامتناع خروج شيء عنه لئلا يلزم
الخلاء المحال وليس كذلك قوله واعتبر حال القمقم الصياح وهذا الاستدلال
رابع وان القمقمة اذا ملئت ماء وشد رأسها شدا محكما ووضعت على نار
قوية فانها تنشق بعد صبر في اكثر ما نها نارا وتصيح صيحة عظيمة لما يتنفر
عنها الدخان وهي من حيز المنافذ بحدوث السخونة والنار واقل ما مع
امتناع دخول النار فيها وخروج الماء منها ما يدل على الاستحالة والكون معا
قوله وانظر ما بال الجمد يبرد ما فوقه والبارد من اجزائه لا يصعد بثقله وهذا
استدلال خامس وهو ان الجمد يبرد ما وضع فوقه والاجزاء الباردة
لا تصعد بالطبع ولا قاسر هناك فاذن هو للاستحالة وقول الفاضل
الشارح ان الجسم البارد بالطبع اذا وضع فوقه الجمد فلعله يبرد بالطبع
مردود لانه يصح ان يبرد مثله من غير وضع على الجمد فتنبه وهم ونبه

او لعلكم تقولون ان النارية كامنة في الحك والخضخضة من غير ... لا
نارية هنا هو المذهب الاول وهو القول بان الكمون والبروز وانما اقتصر على الحك
والخضخضة لان كون النار فيهما تعلقت علته المادة بالطبع اعرف قال الفاضل الشارح
وذلك لان لهم ان يقولوا الهواء حار بالطبع وتأثير الحك فيه بتصفية عما يخالطه
من الارض والماء حتى يظهر كيفيته ولا يلزم على ذلك الاستحالة قوله هل يسع عاقل ان
يصدق بوجود جميع النارية المنفصلة عن خشب الغضا مختلفة لتفرقها كامنة
في ظاهر الجمر وباطنه وكثرة فاشية في جميع جرم الزجاج الذائب عند اشتعال
البحر فلو لم يكن في الحطب من النارية الا الباقي فيه عند التجمر لكان لا يتسعر
ان يصدق بكونه يكون لا يبرزه رض ولا سحق ولا يلحقه لمس ولا نظر فكيف
ولو كان هناك كمون وبروز لكان الكل الكامن برز وفارق ثم الكلام بعد هذا
طويل تنبيه على فساد هذا المذهب بان النارية الكثيرة التي تنفصل عن خشبة
الغضا فيها ما ينفصل وشيء في ظاهر جمرها وباطنها ما يبقى لا يمكن ان يكون موجودة
بالفعل في باطنها على سبيل الكمون غير محسوسة اياها وكذلك النارية الفاشية في الزجاج
الذائب لو كان فيه ذلك في الزجاج موجودا لكان مبصرا كما كان بعد البروز مبصرا
اذ هو شفاف لا يمنع البصر عن النفوذ فيه والاحساس بما في باطنه ثم لو لم يكن
في الغضا الا النارية الباقية بعد التجمر لامتنع التصديق بوجودها لتفرقه
وجودا لا يبرزه الرض والسحق ولا يدرك باللمس والنظر فكيف يمكن ان يصدق
بوجود جميع تلك النارية التي انفصلت عنها حالة الاشتعال مع هذه الباقية والمراد
من قوله ثم الكلام بعد هذا طويل ان لا ابطال احتجاجات اصحاب هذا المذهب
وذكر ما يرد عليهم من سائر الوجوه بالتفصيل بيانات تكثر لكن لما كان فيما
اوردناه كفاية كان الكلام فيما بعد ذلك يقتضي تطويلا واعترض الفاضل
الشارح بان حرارة الادوية الحارة كالفلفل انما تكون لكثرة الاجزاء
النارية التي فيها مع انها غير ظاهرة للحس عند السحق والرض فلم لا يجوز ان يكون
هنا

مثله فان قيل ليس فيها اجزاء نارية لكنها تسخن بدون الحس عند ... عنه
بالخاصية كان قولا بانها تسخن بالخاصية لا بالكيفية وهذا خلاف ما قاله الاطباء
والجواب ان الاجزاء النارية التي في الادوية انما لا تظهر للحس لكونها منكسرة
الكيفية بالمزاج فان كان لو امتلأ بها فقضوا مذهبهم والا لزمهم ما مر نكتة اعلم
ان استضاءة النار الساترة لما وراءها انما يكون ذلك لها اذا علقت جسما
ارضيا ينفعل بالضوء عنها ولذلك اصول الشعل وحيث النار قوية هي شفافة
لا يرى لما خلفها ويرى ظلها ما يلي المصباح اذ يريد بيان ان النار المرئية
ليست ببسيطة والبسيطة شفافة لا لون لها فالمرئية باستضاءة النار يعلمها
وقدم ما يقوله الساترة لما وراءها ليستدل بذلك على كونها مشتملة على اجزاء ارضية
ثم ذكر علة كونها مستضيئة وهو انفعال الاجزاء الارضية عنها بالضوء فنبه بذلك
على ان النار الصرفة شفافة لعدم ما ينفعل بالضوء عنها ثم استدل على ذلك ايضا
بان النار القوية المتمكنة من الاحالة التامة للاجزاء الارضية كما في اصول
الشعل وحيث تكون النار قوية بين ساير ابراج انها انما تكون شفافة ينفذ البصر فيها
عدم الظل غير ساترة لما وراءها ثم قال ويرى لما فوقها ظلا اي لرأس الشعلة قوله
وربما كان انزاجه ونحوه وانفشاشه اكثر في الشيء فحصة لا يكون لها بدا ان يصور
ان السنخ للاشتعال وخلافه لا يخلو الصنوبرية مستحصفة النارية هذا جواب
عن سؤال ذكره بعده وهو ان يقال لعل السنخ وعدم الطرف في اصول الشعل
كانا لانتشار اجزاء النارية وتفرقها هناك وعدم السخنية والظل فيما فوقه
لاكتنازها واجتماعها فوقه لان شكل الشعلة يكون في الاكثر مخروطا صنوبريا
فالاجزاء منتشرة في قاعدة المخروط ويجتمع في رأسه واجاب بانه ربما لا يكون شكله
كذلك بل كان بالعكس وكان انزراع رأس الشعلة ونحوه اي اعظم وانتشاره
اكثر من السنخ فالذي هو اصلها مع ذلك يكون السنخية وعدم الظل في
الاصل دون الرأس قوله فتبين من هذا ان النار البسيطة شفافة كالهواء وهذا

هو الشيخ لما مضى قوله ولهذا اكثر الله النار المركبة التي تكون من الشهب
استى له تمام شمت فظن انها طفئت المحلل اليابس المتصعد لاكتساب
الحرارة اخذ الدخان المرتفع من الارض انما يعلو النار ولانه اليابس اكثر حفظا
للكيفية الفعلية واشد اخراطا فيها لذلك صار ابلغ الجو الاقصى اي النار بالفعل لبعده
عن مجاورة الماء والارض ومخالطة اجزائهما وقربه من الاثير اشتعل طرفه الذي
اولا ثم ذهب الاشتعال فيه الى الطرف الاخر فرأى الاشتعال ممتدا على سمت الدخان
الى طرفه الاخر وهو المسمى بالشهب فاذا استحال الاجزاء الارضية نارا
صرفة صارت غير مرئية لعدم الاستضاءة وظن انها طفئت وليس ذلك بطفء
قوله ولعدم ذلك من اسباب سطوعه احيانا عندنا وهو كما اذا التبس شيء مثلا
في نور مستمر صارت النار فيه مشفة لقوتها فان الشيء يشتعل ثم يطفئ قوله
والاشبه ان اكثر السبب في ذلك عندنا اسحق له النار بهواء وانفصال الكثيف
الارضية دخانا الذي كلما قويت النار قلت لانها تكون اقدر على احالة الكل
بالتمام نارا فلم يبق ما يكون دخانا معا في النار الضعيفة فذلك لان النار
عندنا تكون في الاكثر ضعيفة للعاطفة الضد لها فيستحيل هواء ويعصر
الارضية عنها دخانا ثم بين حال الكائنات الارضية بحسب قوتها وضعفها
قوله وهذه النكتة غير مناسبة بحسب النوع للغرض ومناسبة بحسب الجنس الكلام
كان في المركبات وبيعه في المزاج وانجر الى ابطال المذاهب التي لم تذكر
وهذا البحث لا يناسبه من حيث تعلقه بالمزاج والتركيب ويناسبه من حيث
تعلقه بالعناصر التي هي اصول التركيب والمزاج فكان غير مناسب بحسب الجنس
دون النوع وكان الاصوب ان يقول وهذه النكتة غير مناسبة بحسب الخصوص
ومناسبة بحسب الحال والغرض من ايراد هذه النكتة هو التنبيه على ان كون
النار المحيطة بسائر العناصر غير مشتعلة لبساطتها تنبيه انظر الى حكمة الصانع
بداء خلق اصولا ثم خلق منها امزجة شتى واعد كل مزاج لنوع وجعل اخرج
الامزجة

عن الاعتدال لاخرج الانواع عن الكمال وجعل اقربها من الاعتدال الممكن مزاج
الانسان لتستوكر نفسه الناطقة والشيخ قد لاحظ في هذا العصر عبارة الشيخ
الفاضل ابي نصر الفارابي فانه قال في المختصر الموسوم بعيون المسائل من
حكمة الباري تعالى في الغاية لانه خلق الاصول واظهر منها الامزجة المختلفة
وخص كل مزاج كان ابعد عن الاعتدال بسبب كل نوع كان ابعد عن الكمال
وجعل النوع الاقرب من الاعتدال مزاج البشر حتى يصلح لقبول النفس
الناطقة فالاصول هي الاسطقسات الاربعة واخرج الامزجة عن الاعتدال
هو مزاج ادرك المعادن الى العناصر وانما قال واقربها من الاعتدال الممكن
لان الاعتدال الحقيقي عنده ليس بموجود وفي قوله لتستوكر نفسه الناطقة
استعارة لطيفة منبهة على تجرد النفس اذ جعل نسبتها الى المزاج نسبة الطائر الى
الوكر واعلم ان انكسار سورة الكيفيات واستقرارها على كيفية متوسطة وحدانية
تشبه ما للمبادئ الواحد ونسبتها يستحق لان تفيض عليها صورة او نفس
تحفظها وكلما كان الانكسار اتم كانت النسبة اكمل والنفس الفائضة عليها
اشبه واعترض الفاضل الشارح على قول الشيخ ولعد كل مزاج لنوع بان
كل مزاج انما يستعد لقبول صورة لذاته لا لجعل جاعل واستشهد بقوله في النمط
الخامس ان وجود المحدث بالفاعل وكونه مسبوقا بالعدم ليس بجعل الفاعل بل
لذاته واقول موجد الشيء هو الموجد لصفاته الذاتية كان فاعل السواد هو
الذي فعله لونا واما قولهم تلك الصفات له لذاته لا بجعل فاعل فليس معناه
انها ليست بجعل فاعل الشيء بل انها انما صارت عن فاعل الشيء متوسط ذات
الشيء وليست بجعل فاعل مباين لها فان بعض الصفات محتاج فيها الى غيرها
واعترض ايضا على قوله واقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان بان
المباحث الطبية شهدت بان اعدل الاعضاء جلد الاصابع ولغرض اخص
الاعتدال القلب فكان ينبغي ان يتعلق النفس بذلك الجلد لا بالقلب واقول كون

كون الجلد لا بالقلب جلد الاصابع اعدل الاعضاء لا يقتضي كونه على اعدل
الامزجة على الاطلاق فان الاعضاء من حيث هي اعضاء ليست بقريبة من
الاعتدال لغلبة بعض البسائط عليها وايضا ليست الاعضاء ما يتعلق به
النفس اولا والمزاج المستعد لقبول الصورة الحيوانية فضلا عن الانسانية
ليس هو مزاج الاعضاء بل هو مزاج الارواح التي تقرب الاجزاء اللطيفة
والكثيفة منها من التساوي فهي اول شيء يتعلق النفوس به ثم ان تلك النفوس
تحتاج بسبب محافظة تلك الارواح والكمال الشخصي والنوعي اولا الى عضو
يحصل تلك الارواح ويصونها عن التفرق هو القلب ثم الى عضو يغذيها
هو الكبد ثم الى عضو يعدلها لان يصير مبدأ للحس والحركة هو الدماغ ثم الى
سائر الاعضاء عضوا عضوا بحسب حاجتها الى افعالها المختلفة المرتبة الى ان
تنتهي الى جلد الانملة وغيره فيتم بمجموع ذلك الشخص على التفصيل المذكور في كتب
الطب هذا وامثاله ليس مما يخفى على الناظر في كتبهم ولكن من لم يجعل الله له نورا فما
له من نور

النمط الثالث في النفس الارضية والسماوية

انما قصر النفس الى الارضية والسماوية لانها لا تقع عليهما بمعنى واحد بعد اشتراكهما
في معنى فالمعنى المشترك قولنا كمال اول لجسم طبيعي اما الكمال الاول فقد مر بيانه
واما الجسم ههنا فمعنى الجنس لا المادي واما الطبيعي فما يقابل الصناعي والمعنى
الذي يضاف الى ذلك فتحصل النفس الارضية منها وله للنفوس النباتية
والحيوانية والانسانية هو ان نقول بعد قولنا لجسم طبيعي الى ذي حيوة بالقوة
ومعناه كونه ذا الات يمكن ان يصدر عنه متوسطا وغير متوسطها
ما يصدر من افاعيل الحيوة التي هي التغذي والتوليد والنمو والادراك
والحركة الارادية والنطق والمعنى الذي يضاف الى ذلك فتحصل النفس السماوية
هو ان نقول بعد قولنا لجسم طبيعي ذي ادراك وحركة يتبعان تعقلا كليا حاصلا
بالفعل تنبيه ارجع الى نفسك وتأمل هل اذا كنت صحيحا بل وعلى بعض احوالك
غيرها

بحيث تفطن للشيء فطنة صحيحة هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك ما عندي
ان هذا يكون للمستبصر حتى ان النائم في نومه والسكران في سكره لا يعزب ذاته
عن ذاته وان لم يثبت تمثله لذاته في ذكره ولو توهمت ذاتك قد خلقت اول
خلقها صحيحة العقل والهيئة وفرض انها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر اجزاءها
ولا تتلامس اعضاؤها بل هي منفرجة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق وجدتها قد
غفلت عن كل شيء الا عن ثبوت انيتها يريد ان ينبه على وجود النفس للانسان
بان الانسان الكامل الادراك وغير كامله الذي يختل ادراكه اما بالحواس الظاهرة
كالنائم او بالحواس الظاهرة والباطنة جميعا كالسكران بشرط ان يكون له مع ذلك
فطنة صحيحة لا تغفل عن وجود ذاته ثم زاد ايضاحا فرض له انسانا
لا يدرك فيها شيئا غير ذاته وهو ان تتوهم انه خلق اول خلقه حتى لا يكون له تذكر
اصلا واشترط كونه صحيح العقل ليتنبه لذاته وكونه صحيح الهيئة لئلا يؤديه مرض
فيدرك حالا لا لذاته غير ذاته وكونه بحيث لا يبصر اجزاءه لئلا يدرك جملة ويحكم انه
هي ولا تتلامس اعضاؤه لئلا يحس باعضائه بل منفرجة ومعلقة في هواء طلق
بفتح الطاء وسكون اللام اي غير محسوس بكيفية غريبة فيه من حر او برد تمال
يوم طلق وليلة طلقة لغالمكن فيهما ولا قر ولا شيء يؤذي وانما اشترط كون
الهواء طلقا لئلا يحس بشيء خارج عن جسده ايضا فالانسان في مثل الحال المذكور
يغفل عن كل شيء من اعضائه الظاهرة والباطنة وكونه جسما ذا ابعاد وكونه
وقواه وكل الاشياء الخارجة عنه جميعا الا عن ثبوت ذاته فقط فاذن
اول الادراكات على الاطلاق واوضحها هو ادراك الانسان نفسه وظاهر
ان مثل هذا الادراك لا يمكن ان يكتسب بحد او رسم او ينتج ببرهان وقول
الفاضل الشارح ان الشيخ لم يبين ان هذا القضية اولية او برهانية
ثم حكم عليها بانها برهانية ثم حكم عليها بانها برهانية ثم تجلد في اقامة البرهان
عليها ثم تزييفه لبراهينهم حيث كلها لا فائدة في الاشتغال بها تنبيه فاذا

وجه خاص هذا الموضع وهو ان الانسان في الوقت المذكور كان غافلاً عن احواله مع ادراكه ذاته ووجه عام وهو ان المعتدان اخذ من حيث هو فعل ما من غير اختصاص ببعض فاعل وهو لا يدل الا على فاعل ما غير معين ولكن لا يمكن ان يستدل الانسان به على فاعل معين هو ذاته وان اخذ من حيث هو فاعل لفاعل معين فالفاعل المعين يكون معلوماً قبله ولا اقل من ان يكون معه فلا يمكن ان يستدل به على علمه وبالجملة الاستدلال بالفعل على الفاعل استدلال لا يقتضي الا تأدي الى معرفة ذات الفاعل بما هو فاذن اثبات الانسان نفسه بواسطة فعل محال واما صدر الشارح نسب كلام الشيخ في هذه الفصول الى التطويل ودام اختصار مع تحقيقاً ان ذات الانسان ليست اعضائه فعلم الانسان عالم بذاته وان كان غافلاً عن جميع اعضائه والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فذاته مغايرة لاعضائه وهذا هو الذي قرن الشيخ نفسه ثم عارضه بان الانسان يعلم ذاته المخصوصة ولا يخطر بباله تصور النفس التي يقولون بها وكل ما يجعلونه عذراً عن ذلك فهو عذر عن هذا الكلام واقول ليت شعري ما يريد بالنفس التي يقولون بها ان اراد بها ذات الانسان المدركة المحركة فلا مغايرة وان اراد بها شيئاً آخر فالشيخ لم يقل بها وينبغي ان يعلم ان هذا الرجل اعظم قدراً من ان يجهل هذا الكنه بهذه كثيرة من المواضع نسبتها الى الاهمال اشارة هو دا الحركة الحيوان شيء غير جسميته الى لغيره ويطرح الى جسمه الذي يمانعه كثيراً حال حركته بل في نفس حركته يريد اثبات شيء للانسان غير الجسمية والمزاج يصدر عنها الافاعيل المنسوبة اليها ماخذ لغرو وهو الوجه الذي يثبت به صور مبادي الانواع وقواها فقد ذكر فيما تقدم فيه ان صور المركبات تقوم موادها وتجعلها شيئاً ما غير المواد فهي من حيث هي كذلك مبادي لفصول منوعة ومن حيث تصدر عنها الافعال المختلفة هي قوى وطبائع هي من الافعال الصادرة عنها حفظ موادها المجتمعة الاستقصات المنفعلة بكيفياتها المتداعية الى الانفكاك لاختلاف ميولها

الى اماكنها المختلفة والصور التي تعتبر فعلها على هذا التقدير حدوثها ومنها الافعال النباتية التي هي جمع اجزاء اخر من الاستقصات واضافتها الى موادها وتفرقها في وجوه التغذية والانماء والتوليد والصورة التي تصدر عنها هذه الافعال مع الحفظ المذكور نفس نباتية ومنها الافعال الحيوانية التي هي الحس والحركة والصورة التي تصدر عنها هذان الفعلان مع الافعال النباتية والحفظ المذكور نفس حيوانية واما النفس الانسانية فهي التي تصدر عنها الافعال السابقة كلها مع النطق وما يتبعه فالشيخ يريد في هذا الفصل ان يستدل ببعض هذه الافعال على وجود النفس الانسانية من حيث هي نفس وصورة ما لا من حيث هي ذاتها المدركة لنفسها فانها من حيث هي كذلك لا يمكن ان يستدل عليها بما مضى ويبدأ بالاظهر الافعال المذكورة وهي الحركة الارادية والحس فاستدل بالحركات الارادية المختلفة اولاً وذلك لانها تستدعي مبدأ ولا يجوز ان يكون مبدأها جسمية الانسان لانها موجودة لغير الانسان كالعناصر والجمادات ولا يجوز ان يكون مبدأها المزاج لان المزاج يستدعي حركة المركب الى المكان المقتضيه غالب اجزائه اما مطلقاً او بحسب الاجتماع او سكونه في مكان اتفق حدوثه فيه على ما تقرر وبالجملة لا يستدعي حركات مختلفة في جهات مختلفة لكونها كيفية متشابهة غير مختلفة بل هو ما يمانع الانسان كثيراً وقت حركته في جهة الحركة كما اذا اصعد الانسان الى جبل فانه يريد الفوق ومزاج بدنه لغلبة الثقيلين فيه يقتضي السفل بل يمنع حركته كما اذا اراد الانسان ان يتحرك على الارض ومزاجه يقتضي سكونه عليها لثقله واما قول الشارح فسر حال الحركة في قوله يمانعه كثيراً حال حركته في جهة حركته بالسرعة والبطوء فقال وفي وقت الاعياء فان المزاج مما يكون الحركة سريعة كالانسان اذا اراد رفع قدمه في الحركة الارادية الى الفوق وعند الاعياء لا يكون تلك الحركة سريعة اقول والاظهر انه يريد بحال الحركة وقت الممانعة الواقعة بينهما في جهة الحركة بان يقصد الانسان جهة والمزاج اخرى فان ذلك لا يكون الا في حال الحركة كما ذكرنا

وقد ابعد من قال في تفسير الحركة بالرعشة مائلا لأن النفس تحركها الى فوق والمزاج
الى الاسفل فيتركب الحركة منهما اقول الرعشة لا تركيب فيها من الحركتين فقط
بل ومن كل حركة في جهة يريدها النفس مع حركة في مقابل تلك الجهة يحدث عن امتناع العضو
عن طاعة النفس فانه اذا احدث تحريكا مثلا الى جهة وعارضه مانع احدث
ذلك المانع ميلا الى مقابل تلك الجهة كالحجر الهابط اذا وقع على الجسم الصلب
فرجع صاعدا وايضا عندي تحريك النفس الى فوق والمزاج الى اسفل لا يجوز
الممانعة منهما في نفس الحركة بل في جهتها فان الممانعة في نفس الحركة يكون اما
بان يريد النفس ولا يريد المزاج كما في حال الحركة عن المكان الطبيعي او بعكسه
المزاج ولا يريد النفس كما في حال الهوى قوله وكذلك يدرك بغير جسمية وبغير مزاج
جسمية الذي يمنع عن ادراك الشبه ويتحد عند لقاء الغير فكيف يلمس به وهذا استدلال
بالادراك فان ايضا يمتنع مبدأ ولا يجوز ان يكون مبدأه الجسمية المشتركة ولا المزاج
فانه كيفية متوسطة بين طرفي النوع فيمتنع المدرك عن ادراكه اذ الادراك
انما يحصل بانفعال المدرك على ما سيظهر ويتحد على انها فلا يبقى معها موجود فكيف
يلمس المدرك بها وهي غير موجودة قوله ولان المزاج واقع بين اضداد ومتنازعة
الى الانفكاك انما تجبرها على الالتئام والامتزاج قوة غير ما يتبع التئامها من المزاج
وكيف وعلة الالتئام وحافظه قبل الالتئام فكيف لا يكون قبل ما بعده وهذا
الالتئام كما يحتاج الجامع الحافظ ويمنع او يقوم يتداعى الى الانفكاك وهذا استدلال
بوجود المزاج نفسه وبقائه على وجود النفس وهو ان المزاج كما مر انما يحدث
بين استقصات متضادة متنازعة الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى اماكنها
فهو محتاج اولا الى شيء يجبرها بالقسر حتى يمتزج ويلتئم بعد الاجتماع ثم الى شيء
يحدث بعد ذلك المزاج والى شيء يحفظ الاستقصات بالقسر مجتمعة ليبقى المزاج
موجودا والا فترجع بطبائعها فانعدم المزاج والمزاج المتأخر الوجود
محتاج الى جامع وحافظ اقدم منه بسبب وجوده وسبب بقائه وهما متقدمان
على الالتئام المتقدم

على المزاج وهذا هو المراد من قوله وكيف وعلة الالتئام وحافظه قبل الالتئام
فكيف لا يكون قبل ما بعده اي وكيف وعلة الالتئام وحافظه يكون قبل الالتئام
المتقدم الوجود فكيف لا يكون قبل المزاج الذي هو بعد الالتئام وهذا الالتئام
يتداعى الى الانفكاك عند فوت الجامع او الحافظ وهو اما لامر اخر المنهك مثلا او
عدم بالموت لارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة وهذا استدلال مع كونه
قبله باعتبار المشاهدة فاذن هناك شيء هو الجامع والحافظ للمزاج وهو الشيء
الذي صار المركب به انسانا قوله فاصل القوى المدركة والمحركة والحافظة للمزاج
شيء اخر لك ان تسميه النفس وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في اجزاء بدنك ثم في بدنك
بين شيئين جامع و انما صرح بتسميته بالنفس لان الاصطلاح وقع على ان مبدا هذه
الافعال هو النفس ولما تبين كونه صورة وكان كل صورة جوهرا صرح بانه
جوهر فقال وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في اجزائه بدنك ثم في بدنك وانما كان تصرفه
في اجزاء البدن اقدم من تصرفه في البدن لانه يتعلق اولا ويتعلق بالروح ثم
بالاعضاء التي هي اوعية ثم بسائر الاعضاء الرئيسة التي هي منابع الافعال
الحيوانية والنباتية بالاعضاء المرؤوسة الباقية وغيرها وكل يتصرف في
جميع البدن واما اختيار الشيخ من الافعال المنسوبة الى النفس للاستدلال المذكور
الحركة والادراك لم يجز ذكره في الفصل الثاني لهذا الفصل ولم يذكر النطق
لان ما يثبت غير مسند الى ان يثبت واما دفع الاحتياج الى الاستدلال بالمزاج
لا بالفصل بل انما اراد ان يذكر ان النفس ليست هي المزاج على ما ذهب اليه
بعض الناس فذكر ان المزاج بنفسه محتاج الى النفس فكيف يكون هو النفس
وقد نبه على هذا الموضع سوال مشهور وهو ان يقال انكم قلتم ان المركبات
انما يستعد لقبول صورها من مبداها بحسب امزجتها المختلفة وحكمتم في كل بتقدم
الامزجة على تلك الصور والآن تقولون ان النفس التي هي صورة للحيوان جامعة
للاستقصات والجامعة للاستقصات يجب ان تكون متقدمة على المزاج وهذا

تناقض

واجاب الفاضل الشارح عن ذلك بان الجامع للاجزاء النطفة نفس الوالدين ثم
انه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الام اي ان يستعد لقبول نفس ثم انها بعد
حدوثها حافظة له وجامعة لسائر الاجزاء بطريق ايراد الغذاء وقال في
رسالته المعتمدة على اجوبة مسائل المسعودي واعلم ان الجامع لتلك العناصر
غير الحافظ لذلك الاجتماع ولما كتب بهمنيار الى الشيخ وطالبه بالحجة على ان
الجامع للعناصر في بدن الانسان هو الحافظ لها قال الشيخ كيف ابرهن
على ما ليس فان الجامع لاجزاء بدن الجنين هو نفس الوالدين والحافظ لذلك
الاجتماع اولا القوة المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة ثم قال وتلك القوة
ليست حق ولعدة باقية في جميع الاحوال بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات
المختلفة للمادة الجنين وبالجملة فان تلك المادة تبقى في تصرف المصورة الى ان حصل
تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقة ثم يوجد النفس هذا ما قال هذا الفاضل
فيه اقول وقال الشيخ في الفصل السابع من المقالة الاولى من علم النفس في الشفاء
فالنفس التي لكل حيوان هي جامعة استقصات بدنه ومؤلفها ومركبها على نحو يصلح
ان يكون بدنا لها وهي حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي فقول الشيخ في الشفاء
والاشارات يخالف ما ذهب اليه الفاضل الشارح هنا وما نقله عن الشيخ في
رسالته وايضا ان كانت نفس الام مدبرة للمزاج فكيف فوضت التدبير
بعدها الى النفس الناطقة وانما يجري امثال هذا في فاعلين غير طبيعيين يفعلان
بارادات متجددة وان كانت القوة المصورة مدبرة والمصورة من القوى
الخادمة للنفس التي يكون بمنزلة الاب لها فكيف حدثت المصورة قبل حدوث النفس
التي هي مخدومها وكيف فعلت بذاتها فان الالة ليس من شانها ان تفعل من
غير مستعملها وما نعتقده القواعد الحكمية التي افادها الشيخ وغيره هو ان
نفس الابوين يجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم يجعلها اخلاطا وتفرز
منها بالقوة المولدة مادة المني ويجعلها مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد
المادة

لصيرورتها انسانا فيصير تلك القوة منيا وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج
المني كالصور المعدنية ثم ان المني يتزايد كمالا في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها
هناك الى ان يصير مستعدا لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال
النباتية فيجذب الغذاء ويضيفها الى تلك المادة وينميها ويكمل المادة بترتيبها
اما فيصير تلك القوة المصورة مصدرا ايضا لما يصدر عنها لنفس الا فاعيل وهكذا
الى ان يصير مستعدا لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية
ايضا فيصدر عنها تلك الافعال ايضا فيتم البدن ويكمل الى ان يصير مستعدا لقبول
نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق ويبقى مدبرة في البدن الى ان يحل الاجل
وقد شبهوا تلك القوى في احوالها من مبدا حدوثها الى استكمالها بحرارة
يحدث في الفحم من نار مشتعلة بجاورته ثم تشتد فان الفحم بتلك الحرارة يستعد
لان يتجمر وبالتجمر يستعد لان يشتعل نارا فتشبه بان الحرارة مبدا الحرارة
الحادثة في الفحم كتلك الصورة الحافظة واشتداده كمبدا الافعال النباتية وتجمرها
كمبدا الافعال الحيوانية واشتعالها نارا كالناطقة وظاهر ان كل ما يتاخر يصدر
عنه مثل ما يصدر عن المتقدم وزيادة فجميع تلك القوى كشيء واحد متوجه من حد ما هي
الكمال واسم النفس واقع منها على الثلث اللاخير فهي على اختلاف مراتبها نفس
المولود ويتبين من ذلك ان الجامع للاجزاء الغذائية الواقعة للمني هو نفس
الابوين وهو غير حافظها والجامع للاجزاء المضافة اليها الى ان يتم البدن
والى آخر العمر والحافظ للمزاج هو نفس المولود وقول الشيخ انها ولهذا
بعد الاعتبار وقوله ان الجامع غير الحافظ بالاعتبار الاول وبالجملة فالكلام
ههنا على التقدير اعني ان يكون الجامع والحافظ شيئين او شيئا ولهذا
حاصل لان المزاج محتاج الى شيء اخر هو النفس سواء كانت نفس تلك البدن
او نفسا اخرى اشارة فهذا الجوهر فيك ولهذا بل هو انت عند التحقيق
ان يبين ان الجوهر الذي اثبته في الفصل المتقدم بالحركة والادراك وحفظ المزاج

هو شيء واحد بعينه وهو تلك الذات المدركة لنفسها المدركة في العضو المعد
وسر ان كثيرة ارتباط بالبدن وبيتين ان كل واحد منها ينفعل من الآخر بحسب
تلك الارتباط فنقول وهذا الجوهر فيكم واحد وذلك لان الشيء الذي تصدر عنه الحركة
الارادية في الانسان هو الذي يدرك منه وذلك بديهي وهو الذي اذا اصابه
وهن او عدم تراخي بدنه الى الامساك وذلك بحيث لم قال وهو ايضا على التحقيق
وفيكم لا بكم بعينها الذي يحرك بارادته ويدرك بمشاعركم او محتمل وان
مزاجكم بحق ما دمت باقيا ولو عمرت مائة سنة وتزول عند حلول الاجل
بسويعات فيأخذ البدن في الانحلال والاضمحلال وانما استدل على وجود
النفس في الفصل المتقدم بالحركة والادراك دون الافعال التي ستبين
لك ان مبدأ النفس هي انت فانك لا تشك في صدور هذين الفعلين عنك وتشك
في صدور الافعال الناشئة عنك الى ان تبين لك بنوع من البيان **قوله** ولوجود
من قوى منبثة في اعضائك وذلك لان النفس واحدة وقد تصدر عنها افعال
متقابلة كالشهوة لشيء والغضب على شيء والدفع لشيء والجذب لآخر ومن حيث
يكون مشتهيا لا يكون غاضبا وبالعكس والاشتغال باحدهما ربما يمنعها عن الآخر
بالكلية فاذن هي مبدأ لاشياء متقابلة تصدر عنها بحسبها الافعال المتقابلة فتلك
الاشياء من حيث هي مبادي التغيرات قوى ومن حيث هي لا تنفعل بنزوله
بل تفعل اذا استعملها النفس فروع لها لها ارتبطت بالبدن **قوله** فاذا
احسست بشيء من اعضائك شيئا او تخيلت او اشتهيت او غضبت التي لا
التي بينه وبين هذه الفروع هيئة فيه حتى تصير بالتكرار اذعانا تاما بل عادة
وخلقا يتمكن من هذا الجوهر المدبر تمكن الملكات هذا بيان كيفية تأثر النفس
عن البدن وهو ان يحصل في النفس هيئة بسبب هذه الافعال التي ذكرها
وهي كيفية من الكيفيات النفسانية وتسمى حالا ما دامت سريعة الزوال فاذا تكررت
اذعنت النفس لها فصارت النفس كل مرة اسهل تأثرا حتى تتمكن تلك الكيفية منها
وتصير بطيئة الزوال
فصارت ملكة

وبالقيا

وبالقياس الى ذلك النفعال وخلقا **قوله** وكما يقع بالعكس فانه كثيرا ما يبتدئ
فيوجد فيه هيئة ما عقلية فينتقل العلاقة من تلك الهيئة اثرا الى الفروع ثم
الى الاعضاء انظر انك اذا استشعرت جانب الله تعالى وفكرت في جبروته كيف
تقشعر جلدك وتقف شعرك وهذا بيان كيفية تأثر البدن عن النفس وهو
ظاهر ويعني قوله يقف الشعر هو ان يقوم من الفزع والخشية **قوله** وهذه الانفعالات
والملكات قد تكون اقوى وقد تكون اضعف ولولا هذه الهيئات لما كان بعض
بعض الناس بحسب العادة اسرع الى التهتك والى الاستشاطة غضبا من نفس بعض
هذه اشارة الى ان هذه الكيفيات المذكورة في الجانبين قابلة للشدة والضعف
ويختلف الناس بحسبها في هذه الانفعالات والملكات ولذلك لاختلاف احوالهم
في سرعة الاحساس والتكيف بتلك الشدة والضعف منها وقوتها في اخلاقهم الفاضلة
والرذيلة فيكون اشد واضعف استعدادا للغضب وبعضهم للشهوة وكذلك في غيرها
اشارة ادراك الشيء هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك
فاما ان يكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك اذا ادرك وهذا باطل
فانه قد يكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الاعيان الخارجية مثل كثير من الاشكال
الهندسية بل كثير من المفروضات التي لا تمكن اذا فرضت في الهندسة مما لا يتحقق
اصلا او يكون مثال حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير مباين له وهو الباقي لما
فرغ عن اثبات النفس اراد ان يبين احوالها وهي اما مدركة واما
محركة فبدأ بالمدركة فذكر اولا معنى الادراك وهذا الفصل قال الفاضل
الشارح انما قدم الادراك لان الحركة الارادية لا توجد الا عند الشعور
بمطلوب او مهروب عنه فهي متأخرة عن الشعور ولاجل ذلك ذهب بعضهم وانه
كانوا مبطلين الى تجويز خلو بعض الحيوانات كالاصداف والاسفنجات عن
الحركة اقول ويمكن ايضا ان يقال انما احتاج الحيوان الى الادراك لاجل
الحركة فهو يحرك الى الملائم وعن غير الملائم ولذلك لم يكن النبات مدركا والحق

ع
ع
م
ل

انه لا تقدم لاحدهما على الآخر من هذه الجهة ولذلك جعلا مبدأي فصلي الحيوان
في المرتبة للحيوان بل الوجه في تقدم الادراك على الحركة انه اشرف منها لانه قد
يكون مطلوبا لذاته كما في الانسان والحركة لا يكون البتة مطلوبة الا لغيرها
وبعد ما تقدم فنقول الشيء المدرك اما ان يكون ماديا او لا يكون ماديا فان
كان ماديا فحصوله الممثلة هي صورة منتزعة من نفس حقيقته الخارجية انتزاعا ما
الوجه المنصرح الفصل الثاني وان كان مفارقا فلا يحتاج فيه الى الانتزاع
فقوله هو ان يكون حقيقته متمثلة متناول للامرين معا يعني كذا عند كذا
اذا حضر منتصبا عنده بنفسه او بمثاله والادراك يوصف له اضافتان
احديهما الى ذي الادراك والثانية الى الشيء المدرك ولاجل ذلك احتاج
في تعريفه الى ايراده ذكر الشيء وهو المدرك والى ايراد ذكر ذي الادراك
وهو قوله عند المدرك ولاجل عروض هذه الاضافة كان المدرك والمدرك
ايضا متضايفين والادراك ينقسم الى ادراك بآلة والى ادراك بغير آلة
بل بذات المدرك وللتنبيه على القسمين ذكر التعريف بقوله يشاهدها ما به يدرك
وقال قوله يشاهدها الخ وهو ان يقال المشاهدة نوع من الادراك اخذ
في بيان معنى الادراك فان قيل انه اراد بالمشاهدة الحضور فقط فتلك الحضور
غير كاف فان الحاضر عند الحس الذي لا يلتفت اليه لا يكون مدركا فالجواب ان
الادراك ليس هو كون الشيء حاضرا عند الحس فقط بل كونه حاضرا عند المدرك
لحضوره عند الحس لا بان يكون حاضرا من غير فان المدرك هو النفس وذلك
بواسطة الحس وكلام الشيخ دال عليه فاعلم ان الحضور عند الحس ليس هو
الحضور في نفس الحس بل يجوز ان يكون ايضا الحضور في آلة الحس بعينها
الحس كالنسبة الى الآلة محلا للحس او لم يكن والاشياء المدركة تنقسم الى ما يكون
خارجا عن ذات المدرك والى ما يكون الاول فالحقيقة المتمثلة عند المدرك
هي نفس حقيقتها واما في الثاني فهي تكون غير الحقيقة الموجودة في الخارج بل هي
اما صورة

منتزعة من الخارج ان كان الادراك مستفادا من خارج او صورة حصلت عند
المدرك ابتداء كانت الخارجية مستفادة منها او لم يكن وعلى التقديرين فادراك
الحقيقة الخارجية هو ادراك حصول تلك الصورة الذهنية عند المدرك واشار
الى ذلك بقوله فاما ان يكون تلك الحقيقة اي المتمثلة نفس حقيقة الشيء الخارج عن
المدرك اذا ادرك او يكون مثال حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير مباين له
وقدم ابطال القسم الاول على ذكر القسم الثاني فقال بعد ذكر القسم الاول فيكون
حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الاعيان الخارجية مثل كثير من الاشكال الهندسية
مثل كالكرة المحيطة باثني عشر قاعدة مخمسات بل كثير من المفروضات التي لا تمكن
اذا فرضت في الهندسة كما يفرض مثلا من الممتنعات ليتبين به الخلف فيكون تلك الحقيقة
مما لا يتحقق اصلا اذ لا حقيقة لها في الخارج ولما كانت مما يدرك فيعلم انها موجودة
لا في الخارج بل عند المدرك وفيها لا ابانة فابطل القسم الاول فتحقق الثاني
واشار الى ذلك بقوله وهو الباقي والمراد بقوله او يكون مثال حقيقته هو الصورة
المنتزعة او الصورة التي لا يحتاج الى الانتزاع من الشيء الذي لو كان في الخارج
لكان هو فهذا بيان ما قاله الشيخ واعلم ان العلماء اختلفوا في ماهية الادراك
اختلافا عظيما وطولوا الكلام فيها لا لخفائها بل لشدة وضوحها فمنهم من جعل
الاضافة العارضة للمدرك الى المدرك بعينها الادراك لشدة ما عنه بعض
السلوك المورد بها كون الادراك صورة وغفل عن استدعاء الاضافة
ثبوت المتضايفين فلزمه ان لا يكون ما ليس بموجود في الخارج مدركا وان
لا يكون ادراك ما حاصلا البتة لان الجهل هو كون الصورة الذهنية غير مطابقة للخارجة
عن مطابقتها اياها ومنهم من ذهب الى ان الادراك غني عن التعريف فلا ينبغي
ان يعرف وهو حق الا انهم يريدون بذلك التخلص عن المدافعة التي وقع القوم
فيها واعلم ان مالكي الشيخ ليس بتعريف للادراك ولذلك لم يحترز فيه عن ايراد
ذكر المدرك فانه لا يجوز ان يذكر في تعريف الحركة مثلا انه حال المتحرك بل هو تعيين

ع
ك
ح
ك

للشيء المسمى بالادراك الذي يشترك فيها الاحساس والتخييل والتوهم والتعقل
وان كان ذلك المعنى واضحا غنيا عن التعريف فان الباحثين عن هذا لو الا
كثيرا ما يرومون تعيين الاشياء الواضحة المتوله على الاشياء المجملة وتحصيلها
كالحركة مثلا ليعرفوا احوالها اعني بالتساوي في تلك الاشياء ام بغير التساوي وكيف
نسبتها الى ما يتعلق بها وايضا فهم كثير من الناظرين في الفلسفة من قولهم النفس
تدرك المحسوسات الجزئية بالة والمعقولات بذاتها ان المدرك للجزئيات
هي الالة لا النفس وشنعوا عليهم بانهم يقولون النفس لا تدرك الجزئيات وطولوا
الكلام في ذلك وجعلوا اعتراضاتهم وتشنيعاتهم واردة على ما فهموه لا على ما
قالته الحكماء كما سيجيء بيانه في موضعه فمن اعتراضات الفاضل الشارح في هذا
الموضع ان الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج كانت جهلا وان
كانت مطابقة فلابد من امر في الخارج وح لم لا يجوز ان يكون الادراك حالة
نسبية بين المدرك وبينه وان الصور المتخيلة لم لا يجوز ان يكون موجودة
قائمة بانفسها كما قاله افلاطون او بغيرها من الاجرام الغائبة عنا وهذا وان
كان مستبعدا لكنه بالتزام ان صورة السماء في الذهن مساوية للسماء غير مستبعد
والجواب عن الاول ان من الصورة ما هي مطابقة للخارج وهي العلم ومنها ما هي
غير مطابقة للخارج وهي الجهل واما الاضافة فلا توجد فيها المطابقة وعدمها
لامتناع وجودها في الخارج فلا يكون الادراك بمجرد الاضافة علما ولا جهلا
وعن الثاني ان افلاطون لم يذهب ولا غيره الى ان المحالات التي تتعقلها النفس
موجودة في الخارج ولا امكن ان يذهب الى ذلك احد اما القول بكون
الصورة المدركة في جسم غائب عن المدرك فليس بمستبعد فقط بل انما هو من تلك
من المحالات وليس كذلك القول بان صورة السماء المنطبعة في الة الادراك
مساوية للسماء لاحتمال ان يكون الانطباع في مادة الجسم الذي هو الة الادراك
او في القوة المدركة الحالة فيه الذين لا يختلفان بالصغر والكبر من حيث انها

او لاحتمال ان يكون المنطبع اصغر مقدارا من السماء وذلك غير قادح في المساواة
بحسب الصورة فان الصغير والكبير من الانسان متساويان في الصورة الانسانية
ولم لا يكن ذلك محالا فنجد الاستبعاد الذي ادعاه لا يقتضي بطلانه على ان هذا
الاستبعاد ليس بوارد على القول بان الادراك انما يكون بصورة مطلقا بل
على ما في الكتاب انه رد على القائلين بان الابصار انما يكون بانطباع صورة
في الرطوبة الجليدية والتخييل يكون بانطباع صورة في الالة الجسمانية الموضوعة
للتخيل ولا يرد على سائر الادراكات الجسمانية والعقلية ولا على الموضعين
المذكورين ايضا على القائلين بالشعاع او على من يذهب مذهب الشيخ ابي البركات
في القول بان الصورة المتخيلة منطبعة في النفس لولا ان هذا البحث خارج عما في
الكتاب لاوردنا التحقيق فيه لكن التجاوز عن هذا القدر يعني التعسف ومنها قوله
انه لازم من قول الشيخ اثبات الصورة الذهنية فانا الزم فيما لا يكون موجودا
اما المحسوسات التي لا تدرك الا اذا كانت موجودة فيحتمل ان يكون ادراكها اضافة
للمدرك اليها والجواب ان الادراك معنى واحد انما يختلف باضافته الى الحس او
العقل فاذا دلت ماهيته في موضع على كونه امرا غير مضاف ثم عرضت له الاضافة
علم قطعا انه ليس بنفس الاضافة انما كان ومنها قوله حصول الاستدارة والحرارة
في العقل المدرك يقتضي صيرورتها مستديرة حارة والجواب ان الاستدارة
كاستدارة الشمس ذات وضع ولا محالة يكون محلها ذا وضع فيصير الجزء الذي هو
محلها مستديرا بها من حيث هو محلها ولا يلزم من ذلك ان يصير المدرك الذي يكون ذلك
المحل الة له مستديرا وان كانت كليته لم تكن ذات وضع ولا يقتضي ان يصير محلها
مستديرا واما الحرارة فانها لا تمتنع كون محلها حارا الا اذا كان الحار بمعنى
والمحل جسما قابلا عن صيرورته من شأنه ان يتسخن ولا يلزم من ذلك ان صورتها
المفارقة لها اذا حلت جسما او قوة جسمانية ان يجعلها حارا فضلا عن ان يجعل
المدرك الذي يكون ذلك المحل الة له حارا والاعتراضات التي اوردها على الكرة
من الادراك الجزئية

جازة
في مجرى حس والاشتمال بها يقتضي تطويل شرح الكتاب بما ليس في متنه واما ما
بعد تسليم احتياج الادراك الى الحصول صورة في المدرك على انه امر وراء ذلك
الحصول فمنها قوله لو كان ادراك السواد عبارة عن حصوله لشيء فقط لكان
الجسم الاسود مدركا والجواب ان حصول الشيء للشيء يقع بالاشتراك او التشابه
على معان مختلفة كحصول الجوهر للجوهر وللعرض وحصول العرض للعرض والجوهر والصورة
للمادة او الجسم وعكسهما والحاضر للحاضر عنده وعكسه الى غير ذلك ولما كان حصول
الادراك معلوما فلم يكن المراد من هذا القول مع نفي الادراك لم يتعرض لبيان الاقسام
بل اقتصر على معنى هذا الحصول بانه حصول صورة ما للمدرك لا للشيء على الاطلاق
ولما لم يكن هذا الحصول يعني حصول الموضوع لم يجب ان يكون الاسود مدركا
السواد ومنها قوله وايضا لوجب انا اذا تصورنا موجودا ليس بجسم ولا في
جسم واعتقدنا حلول السواد فيه ان نقطع بكونه عالما والجواب ان اعتقاد
حلول السواد فيه ان كان على سبيل حلوله في الاجسام فهو جهل وبحث وان
كان على سبيل حلوله في المجردات فهو يقتضي كونه عالما به ولا تغاير بينهما الا بتغاير
الالفاظ المترادفة ومنها قوله فانا نعلم العلم بان الله تعالى ليس بجسم ولا حال
فيه فقد نتشكك في انه هل يعلم ذاته وهل يعلم كونه فاعلا لغيره ام لا وهل
ذلك على ان كون الشيء عالما بالشيء مغاير لحصول ذلك الشيء له والجواب ان ذلك
انما يتم اذا لم نحقق ان ذاته باي وجه حصل لذاته وان غيره باي وجه حصل له
فان معاني الحصول مختلفة فاذا حققنا بحثه وحققنا ان كون الشيء مجردا قائما
بالذات يقتضي علمه بذاته وبغيره كما سيجيء بيانه لم نتشكك في ذلك ومنها قوله اذا
كان تعقلنا ذاتنا نفس ذاتنا على ما يقولون فعلمنا بعلمنا بذاتنا اما ان يكون
علمنا بذاتنا وح يكون ايضا هو ذاتنا بعينه وهلم جرا في المركبات الغير
المتناهية واما ان لا يكون هو علمنا بذاتنا ويلزم منه ان لا يكون علمنا
بذاتنا نفس ذاتنا وهذا من اعتراضات المسعودي والجواب عنه ان
علمنا بذاتنا

هو ذاتنا بالذات وغير ذاتنا بنوع من الاعتبار والشيء الواحد قد يكون له
اعتبارات بحسبه لا تنقطع ما دام المعتبر يعتبره ومنها قوله حصول الشيء للشيء يقتضي
تغاير الشيئين كاضافة الشيء الى الشيء والتجاء الشيء الى الشيء وذلك يقتضي امتناع كون الشيء عالما
بنفسه والجواب ان تغاير الاعتبار كاف في الحصول والاضافة فان المعالج لنفسه
معالج باعتبار اخر وليس بكاف في الالتجاء لانه يقتضي تقدم الموجد على الموجد بالذات
ومنها قوله الصورة تحصل في الحيوان او في الجلدية والادراك يكون في الحس المشترك
او في القلب الفعساني فلو كان نفس الحصول ادراكا لكان ناقصا والجواب ما مر
وهو ان الادراك ليس هو حصول الصورة في الالة فقط بل حصوله في المدرك
لحصوله في الالة وهيهنا الادراك لا يحصل في الحس المشترك ولا في قلب الفعساني
بل في النفس بواسطتهما عن الالة عند حصول الصورة في الموضعين المذكورين
او غيرهما ومنها قوله انا نعلم ان المبصر هو زيد الموجود في الخارج والقول
بانه مثاله ويشبهه يقتضي الشك في الاوليات والجواب بان المبصر هو زيد لا شك ولا نزاع
فيه اما الابصار فهو حصول مثاله في الة المدرك وعدم التمييز بين المدرك والادراك
هو منشأ هذا الاعتراض ويجري مجرى ذلك ما قاله غيره من المعتزلة ايضا عليه وهو
ان الادراك لكن يكون صورة ذهنية مطابقة للخارج والشعور بالمطابقة
انما يكون بعد الشعور بما في الخارج وجوابه ان المطابقة غير الشعور بها وانما
اشترطنا الاولى دون الثاني وهيهنا جملة من الاعتراضات على ما ذكره الشيخ
واجوبتها قد اقتصرنا عليها اشارة للاختصار فان فيها وفيما سيأتي من بعد
لكفاية لمن احرز الفطانة بيده كما قال الشيخ في صدر الكتاب تنبيه الشيء
قد يكون محسوسا عندما يشاهد ثم يكون متخيلا عند غيبته بتمثل صورته في الباطن
كزيد الذي ابصرته مثلا اذا غاب عنك فتخيلته وقد يكون معقولا عندما يتصور
من زيد مثلا معنى الانسان الموجود ايضا لغيره وهو عندما يكون محسوسا
يكون قد غشيته غواش غريبة عن ماهيته لو ازيلت عنه لم تؤثر في كنه ماهيته مثل اين

ووضع وكيف ومقدار بعينه لو توهم بدله غيره لم يؤثر في حقيقة ماهية انسانيته
والكل ينالها من حيث هو مغمور في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خلق
منها لا يجرده عنها ولا ينالها الا بعلاقه وضعيه بين حسيته وبين مادته ولذلك لا يتمثل
في الحس الظاهر صورته اذا زال وامّا الخيال الباطن فيتخيله مع تلك العوارض
لا يقتدر على تجريده المطلق عنها لكنه يجرده عن تلك العلاقة المذكورة التي يتعلق بها
الحس فهو يتمثل صوره مع غيبوبة حاملها وامّا العقل فيقتدر على تجريد الماهية المكفوفة
باللواحق الغريبة المشخصة مستثبتا اياها كانه عمل بالمحسوس عملا جعله معقولا لما
فرغ من بيان معنى الادراك اراد ان ينبه على انواعه ومراتبها وانواعه
اربعة احساس وتخيل وتوهم وتعقل فالاحساس ادراك الشيء الموجود في
المادة الحاضر عند المدرك على هيئات مخصوصة به محسوسة من الاين والمتى والوضع
والكيف والكم وغير ذلك وبعض ذلك لا ينفك ذلك الشيء عن امثالها في الوجود الخارجي
ولا يشاركه فيها غيره والتخيل ادراك لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة ولكن
في حالي حضوره وغيبته والتوهم ادراك لمعاني غير محسوسة من الكيفيات والاضافات
مخصوصة بالشيء الجزئي الموجود في المادة لا يشاركه فيها غيره والتعقل ادراك للشيء
من حيث هو هو فقط لا من حيث شيء آخر سواء اخذ وحده او مع غيره من الصفات
هذا النوع من الادراك فهذه ادراكات مترتبة في التجريد الاول مشروط بثلاثة اشياء
حضور المادة والاكتناف بالهيئات وكون المدرك جزئيا والثاني مجرد عن الشرط
الاول والثالث مجرد عن الاولين والرابع عن الجميع الا انها اذا انتهت الى العقل
ولهذا سقط الوهم عن الادراك لانه لا يدرك ما يدركه الحس والخيال بانفراده
بل يدرك ما يدركه بمشاركة الخيال وذلك يحصر مدركه ويصرح بها ولذلك لم يعتبر
الشيخ في هذا الكتاب واعتبر في سائر كتبه بالوجه الاول وكل طبيعة كالانسانية
اذا اخذت من حيث هي هي صلحت لان تقع على كثيرين ولان لا تقع الا على واحد
وامّا التخلف وذكر بانضياف معان غيرها اليها لا لكونها هي هي فلا فرق بين المعاني

الاشاره

ولا ملازمها شيء من تلك المعاني من حيث ماهيتها والمعنى الذي يضاف اليها ويحملها جزئي
تخصيصه هو المادة اولا لان زيدا لا يبان عمرا بالانسانية ولا بما يقتضيه الانسانية
نفسها وانما يبانه بتخصيص المادة ثم ما يستلزمه المادة من الاحوال المذكورة كالاين
والكيف وغيرهما ثانيا فالصورة المحسوسة منتزعة نزعا ناقصا مشروطا بحضور المادة
والخيالية منتزعة نزعا اكثر منه لكنه غير تام والعقلية منتزعة نزعا تاما وعبارة الكتاب
ظاهرة وانما مثل بالابصار لانه اظهر انواع الاحساس ثم اقتصر الشارح
فسر الغواشي الغريبة عن الماهية بجميع العوارض المفارقة ولوازم الوجود واما
ولوازم الماهية كالزوجية للاثنين لا تكون غريبة عن الماهية وايضا لا تكون
بحيث يمكن ان تزال وايضا لا تكون منتزعة هذه الغواشي عند ما يكون الشيء محسوسا
فقط بل وعند ما يكون معقولا ايضا وقد اورد في هذا الموضع سؤالا وهو
ان الصورة العقلية من حيث حلولها في نفس جزئية حلول العرض في الموضوع تكون
جزئية وتكون تشخصها وعرضيتها وحلولها في تلك النفس ومقارنتها لصفات تلك
النفس عوارض غريبة لا تنفك عنها وهذا ينافي قولكم العقل يقتدر على انتزاع
صورة مجردة عن العوارض الغريبة وايضا تلك الصورة التي في نفس زيد مثلا لا
يمكن ان تكون جزء امر ماهية الاشخاص الموجودة في الخارج غير زيد وتعقل
فاذن تلك الصورة ليست مجردة ولا مشتركة فيها واجاب بان الانسانية المشتركة
الموجودة في الاشخاص في نفسها مجردة عن اللواحق فالعلم المتعلق بها من حيث هي
علم كلي مجرد لان معلومه كذلك لا لان العلم في ذاته كلي فاكل ولهذا السبب المتعرّضون
كلها تعويلا على فهم المتعلمين والمتأخرون اذا لم ينتبهوا على اغراضهم ظنوا ان في العقل
صورة مجردة كلية وليس الامر على ما ظنوا بل التحقيق ما ذكرنا واقول الانسانية
التي في زيد ليست بعينها التي في عمرو فالانسانية المتناولة لهما معا من حيث هي
متناولة لهما ليست هي التي في كل واحد منهما ولا هي فيهما معا لان الموجود منها
في احدهما لا يكون نفسها بل جزء انها فهي انما تكون في العقل فقط وهي الانسانية
الكلية فهي من حيث كونها صورة واحدة في عقل زيد مثلا جزئية ومن حيث كونها

متعلقة بكل واحد من الناس كلية ومتى تعلقها ان الانسانية المدركة بتلك
الصورة التي هي طبيعة صالحة لان يكون كثيرة ولان لا يكون لو كان شيء اي مثال
من تولّد الاشخاص لحصل ذلك الشخص بعينه واي واحد من تلك الاشخاص سبق
الى ان يدركه زيد حصل في عقله تلك الصورة بعينها فهذا معنى اشتراكها وامّا
من تجريدها فكون تلك الطبيعة التي اتفقت اليها مع الاشتراك منتزعة عن اللواحق
المادية الخارجية وان كانت باعتبار آخر مكنوفة باللواحق الذهنية المشخصة فانها
باعتبار الاعتبار من ما ينظر بها الى شيء آخر ويدرك به شيء آخر وبالاعتبار الاخر مما
ما ينظر فيه ويدرك نفسه فاذن الصورة التي ذكر هذا الفاضل انما هي
الطبيعة الانسانية التي ليست في حقيقتها كلية ولا جزئية وامّا التي سماها المتقدمون كلية
وبعض المتأخرين في ذلك فلم يتوهم لها البتة والعجب منه انه ناقض بعضهم هذا ما قاله
في مواضع غير معروفة وان الكليات لا يوجد في الخارج قوله واما ما هو في ذاته
بريء عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة التي لا تلزم ماهيته عن ماهيته فهو
معقول لذاته ليس يحتاج الى عمل يعمل به يحله لان يعقله ما من شانه ان يعقله
بل لعله في جانب ما من شانه ان يعقله الشيء الذي لا يتعلق بالمادة اصلا ولا بالاحوال
الغريبة فليس يمكن ان يلحقه شيء من خارج ذاته لحوقا غريبا لانه مجرد ثم اما يعرض ذاته
بل انما يلحقه ما يلزم ماهيته عن ماهيته وهذا تصريح بان لوازم الماهية ليست من الغواشي
الغريبة وكل الشيء لا يمكن ان ينكشف بالماهية وهو معقول بذاته لانه لا يحتاج
الى تجريد ثم لم يعقل كان ذلك من جهة القوة العاقلة لا من جهته لانه في نفسه معقول
غير محتاج الى عمل يعمل به ليصير معقولا بل العاقل يحتاج الى عمل يعمل بنفسه كما
العكس مثلا ليصير عاقلا له فالضمير في قوله بل لعله يعود الى العمل ويحتمل ان يعود الى
المعقول لان ذلك الذي من شانه ايضا ان يكون عاقلا بذاته يحتاج بيانه وهو
في قوله بل لعله في جانب ما من شانه ان يعقل كان الشيخ قسم الموجودات الى
ما من شانه ان يكون عاقلا والى ما ليس من شانه ذلك وقسمها ايضا الى ما من شانه
ان يكون معقولا بذاته والى ما ليس من شانه ذلك فاشار الى ان ما هو من شانه

ان يكون معقولا بذاته ليس بحسب القسمة الاولى من القسم الذي ليس من شانه ان يكون
عاقلا بل هو من القسم الآخر اعني ما من شانه ان يكون عاقلا وامّا لم يحكم بذلك جزما
لانه لم يتبين بعد وسيأتي بيانه واورد الفاضل الشارح شكا بعد ان ذكر ان
المراد من المادة ههنا هو المحل سواء كان محسوسا كخشب السرير او معقولا كالهيولى
وسواء كان متقوما بالحال كالهيولى او متقوما له كالموضوع وقرر الشك ان المحل
ماهيته معقولة لانا في تعقلها نفتقر الى تجريدها فان نعني عند تعقل الشكل للخشب تعقلها
عنها فاذن ليست هي مانعة عن التعقل واجاب بان التعقل ان كان حصول
ماهية المعقول للعاقل كان المانع عن التعقل هو المادة لا غير لان كل ما هي
في محل فكونه قائما بذاته يكون حقيقته حاصلة لذاته فهو معقول لذاته عاقل
لذاته بل للغير فلا يكون هو عاقلا لذاته ويصير معقولا للغير بعمل يعمل به ذلك الغير
وهو الانتزاع اقول هذا الجواب ليس كما ينبغي فان الجسم ليس في محل وليس عاقلا
لذاته والصور المعقولة حالة في محل وليست محتاجة الى عمل يعمل بها لتصير معقولة
والحق ان المادة ههنا هو الهيولى لا غير فانها هي المقتضية لكون كل ما يحل فيها
من الصور والاعراض المحسوسة وغير المحسوسة التي هي ذوات اوضاع وكل
وجميع ما يحل فيها يمكن ان يوخذ من حيث هي كذلك فلا يكون شيء منها معقولا
فيمكن ان يوخذ مجردا عن اللواحق المشخصة فيكون جميعها معقولة وهذا هو
منع المادة عن كون الشيء معقولا وامّا كون الشيء عاقلا فهو ان يكون لعتامه
بالذات بعد بحيث ايضا في ذاته لا بسبب على عامل كما سيجيء بيانه اشارة لعلك
تتشوّق الآن الى ان نشرح لك امر القوى الدراكة من باطن او ان نشرح وان
نقدم شرح امر القوى المناسبة للحس اولا فاسمع لما فرغ من بيان انواع
الادراكات شرع في اثبات القوى المدركة واحوالها وابتدأ بالجوانية
وهي تنقسم الى ظاهرة وباطنة امّا الظاهرة فلكونها ظاهرة الوجود لم يكن
محتاجا الى الاثبات ولما كان بيان كيفية الاحساس بها يحتاج الى كلام طويل

وكل ما يقوم بالمحل لا يكون حقيقته حاصلة لذاته

غير مناسب لسياق الكتاب لم يتعرض له وأما الباطنة فلمناسبتها لما مضى ولشدة
مناسبتها لأحوال النفس الناطقة عليها كانت مما يحتاج إلى تحقيقه فجعل هذا الفصل
مشتملا على بيان اثباتها وتغايرها والاشارة إلى مواضعها وهي أن القوى
تنقسم إلى مدركة والمعينة على الادراك والمدركة إما مدركة لما يمكن أن يدرك
بالحواس الظاهرة وهو ما يسمى صورا وإما لما لا يمكن وهو ما يسمى معاني والمعينة
تعين إما بالحفظ المدرك كما سيجيء فيتمكن المدرك من المعاودة إلى ادراكها
وإما بالتصرف فيها والمعينة بالحفظ معينة إما المدركة الصور وإما المدركة المعاني
فهذه خمس قوى الأولى مدركة الصور ويسمى حسا مشتركا لأنها تدرك جميع
المحسوسات الظاهرة بأن تؤدى إليها والثانية معينتها بالحفظ ويسمى خيالا
ومصورة والثالثة المتصرفة في المدركات ويسمى متخيلة ومفكرة باعتبارين والرابعة
مدركة المعاني ويسمى وهما ومتوهمة والخامسة معينتها بالحفظ ويسمى حافظة وذاكرة
وإنما سميت الجميع مدركة وإن كانت المدركة منها اثنين فقط لأن الادراكات
الباطنة لا تتم إلا بالجميع وابتدأ الشيخ بشرح الحس المشترك لمناسبته للحس الظاهر
فإن الرسم التعليمي أن يرتقي بالمتعلمين عما هو أظهر عند الحس إلى ما هو أقرب
إلى العقل قوله السن قد يبصر القطر النازل خطا مستقيما والنقطة الدائرة
بسرعة خطا مستديرا كله على سبيل المشاهدة لا على سبيل تخيل أو تذكر وأنت
تعلم أن البصر إنما يرتسم فيه صورة المقابل والمقابل النازل والمستدير كالنقطة
لا كالخط فقد بقي إذن في بعض قواك هيئة ما ارتسم أولا واتصل بها هيئة الابصار
الحاضر فعندك قوة قبل البصر إليها يؤدي البصر كالمشاهد وعندها تجتمع المحسوسات
فتدركها وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها وبها تتمكن
القوتين يمكنك أن تحكم أن هذا اللون غير هذا الطعم وأن لصاحب هذا
اللون هذا الطعم فإن القاضي بهذين الأمرين يحتاج إلى أن يحضره المقضي
عليهما جميعا فهذه قوى هذا بيان اثبات الحس المشترك والخيال وقد استدل
على وجود كل
واحد
منها

منفردا وعلى وجودهما معا بالشركة أما الاستدلال على الحس المشترك منفردا فقوله
السن قد يبصر القطر النازل إلى قوله إليها يؤدي البصر كالمشاهد وتقريره
الموجود في الخارج كنقطة والمرئي كخط والنقطة المتحركة ترتسم في البصر عند وصولها
إلى مكان ما بحسب المقابلة بينهما وتزول عنه بزوال المقابلة والمقابلة إنما تحصل
في آن يحيط بزمانين لا حصول لها فيهما لكون الحركة غير قارة فلو لا شيء آخر غير البصر
ترتسم فيه تلك النقطة ويبقى فيه على وجه يتصل الارتسامات المتتالية في البصر
بعضها ببعض لم يكن اتصال فلم يلحظ فإذن ههنا قوة قد بقي فيها الارتسام
البصري مشاهدا وأما قوله وعندها تجتمع المحسوسات فتدركها فاشارة إلى حجة
أخرى لهذه القوة وهي التي لأجلها تسمى بالحس المشترك وإنما ذكرها هنا للتوطئة
التي بها ويشير بالحجة على اثباتها واعترض الفاضل الشارح على هذا الاستدلال
بأن قال لم لا يجوز أن يكون اتصال الارتسامات في الهواء بأن يكون كل تشكل يحدث
في جزء من الهواء لوصول النقطة إليه فإنه يحدث قبل زوال التشكل السابق متصل
الشكلان ويرى خطا قال وهذا أولى مما قالوه لأن القول بتشاهد ما ليس في الخارج
سفسطة وجهالة ثم قال ولم لا يجوز أن يكون ذلك في البصر والعلم بأن البصر لا يرتسم
فيه إلا صورة المقابل ليس برهاني والتجربة لا تفيده والجواب عن الأول أن
بقاء التشكل السابق عند حصول تشكل بعده يقتضي الخلاء فإن التشكل إنما حدث
في الهواء لنهاياته المحيط بالجسم المتحرك فيه وبقاء النهايات كما لها بعد خروج المتحرك
عنها تقتضي احاطة النهايات بالخلاء وعن الثاني أن القول بذلك أولى بأن ينسب إلى
السفسطة والجهالة من القول بوجود قوى للانسان يدرك بها شيئا غير قبله ثم مع
كونه مشتملا على القول بمشاهدة ما ليس في الخارج قول بمشاهدة ما لا يقابله
البصر ولا يكون في حكم ما يقابله وأما قول الشيخ وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات
بعد الغيبوبة مجتمعة فيها فاشارة إلى الخيال واستدلال على وجوده بالمشاهدة
الباطنة وهو ظاهر قال الفاضل الشارح واستدلوا على مغايرة الخيال للحس المشترك

من وجهين أحدهما أن المدرك قابل والقابل غير الحافظ فيجب أن الواحد
لا يصدر عنه إلا الواحد وثانيهما أن الماء يقبل الأشكال ولا يحفظها فوجب
تغايرهما ومع ذلك فإن الخيال الذي هو الحافظ يجب أن يقبل الصور حتى يمكن أن
يحفظها وأيضا أنها معارضة بالحس المشترك المدرك للأشياء مطلقة وبالنفس التي
تفعل أفعالا مختلفة وأقول اجتماع القبول والحفظ في شيء لا يدل على وحدة مصدر
فإنهم يجوزون لصفة أن تجتمع في شيء واحد لقوتين فيه كالأرض وأما افتراقهما في
صورة يدل على تغاير المصدرين والمعارضة بالحس المشترك والنفس ليس
بشيء لأن الواحد قد يصدر عنه الكثير إذا كان الصادر بالقصد الأول شيئا
واحدا ثم يتكثر بحسب الآلات أو كانت وجوه الصدور مختلفة فالصادر عن الحس
المشترك هو استثبات الصور الحاصلة عند غيبة المادة ثم يتكثر بحسب الألوان
والأصوات والطعوم وغيرها بحسب الآلات وذلك لانقسام تلك الصور إليها وذلك
كالابصار الذي يفعله ادراك اللون ثم إنه يصير مدركا للأضداد لكون اللون
مشتملا عليها وأما النفس فإنما يتكثر فعلها لكثرة وجوه الصدور عنها قال والمثال
أيضا ضعيف لأن ثبوت الحكم في صورة لا يقتضي ثبوت مثله في صورة أخرى وأقول
ليس الاستدلال على ما ظنه بل إنما هو في سبيل الشكل الثالث ينتج حكما جزئيا مناقضا للحكم الكلي
بأن كل ما يستبد بشيء منه يحفظه فإن ذلك فإن ذلك يدل على تغاير القوتين بالضرورة
قال والوجه الذي أن الاستحضار للصور والذهول عنها من غير نسيان والنسيان
يوجب تغاير القوتين فإن الاستحضار حصول الصورة في القوتين والذهول حصولها
في الحافظة دون المدركة والنسيان زوالها عنهما وهذا أيضا ضعيف لأن يجوز حصول
في الحافظة حالة الذهول ويقتضي القول بأن الادراك ليس هو حصول الصورة في المدرك
بل أمر وراءه على ذلك التقدير يحتمل أن تكون الصورة حاصلة في الحس المشترك دائما
والاستحضار موقوف على حصول ذلك الأمر وأيضا القوى العاقلة ليست لها حافظة
مع أنها تستحضر وتذهل من غير نسيان وتنسى فإن قلتم حافظها العقل الفعال قلنا فليكن
هو حافظا

بالوضع احترازا عن انقسام المحل لا بالوضع فإنه لا يقتضي انقسام الحال كالمادة والجوهر
العاقل يجوز أن ينقسم ذلك الانقسام كانقسام النفس إلى الجنس والفصل واعلم أن
ما ليس منقسما بالفعل فلا يجب أن ينقسم إلى المحللات لأن الاختلاف للأجزاء الموجودة
في الكل يقتضي انقسام الكل بالفعل وقد يقع غير منقسم بالفعل هذا اختلف لكنه يمكن أن
ينقسم إلى متشابهات وإن لم يمكن إلا في الوهم وذلك كالجسم الذي هو مختص إلى أجزاء
غير متشابهة بالفعل أو كالجسم الذي هو جنس إلى أنواع غير متشابهة بالفعل والمعقول
إن كان كذلك فلا يمتنع أن يكون جسم غير منقسم بالفعل وينقسم بانقسام ذلك الجسم إلى أجزائه
أو إلى جزئياته فلذلك أردف الشيخ هذا الفصل بفصل مشتمل على بيان هذين
الاحتمالين وكيفيتهما وهم وتنبيه ولعلك تقول هل يجوز أن تنقسم الصورة العقلية
الواحدة انقساما وهميا إلى أجزاء متشابهة فاسمع الوهم هو الاحتمال الأول من الاحتمالين
المذكورين وهو أن تكون الصورة العقلية الواحدة قابلة للقسمة الوهمية إلى أجزاء متشابهة
كالجسم الواحد وحينئذ يمكن أن تكون حالة في جسم واحد فينقسم بانقسامه والتنبيه تنبيه على
فساد هذا الاحتمال ونقرر أن المعقول الواحد إذا انقسم إلى قسمين متشابهين كما
يكون متشابهين للمجموع أيضا فلا يخلو إما أن يكون كل واحد من القسمين شرطا في كون ذلك المعقول معقولا وحينئذ لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولا لفقدان
الشرط أو لا يكون كذلك بل كان كل واحد من القسمين بانفراده معقولا أيضا كالأصل
وأما القسم الأول فباطل من جهة وجوه الأول أن كل واحد من القسمين على ذلك
التقدير يكون مباينا للكل مباينة الشرط للمشروط ويلزم من ذلك أن لا يجتمع من القسمين
شيء هو إياهما بل إنما يكون المجتمع متعلق الماهية بزيادة في المقدار والعدد أو شكل
أو عدد بخلاف القسمين فلا يكون القسمان جزئيه من حيث ماهية المتشابهة لها هذا خلف
والثاني أن المعقول الذي شرط كونه معقولا هو معقول جزئين لا يكون من حيث
كذلك غير منقسم وقد فرضناه واحدا غير منقسم هذا خلف والثالث أنه قبل وقوع القسمة
فيه لا يكون الجزآن حاصلين فلا يكون شرط معقوليته حاصلا فلا يكون معقولا وقد فرضناه

معقولا هذا خلف الشيخ اشار الى القسم الاول بقوله انه ان كان كل واحد من
القسمين الملتبس وهي شرط مح اللهو في استتمام التصور العقلي واشار الى الوجه
الاول بقوله فيها متباينان لمحيانه الشرط المشروط واشار الى الوجه الثاني بقوله
وايضا فيكون المعقول الذي انما يعقل بشرطين مماجرا بيستها واشار الى الوجه
الثالث بقوله وايضا فانه يعقل وقوع القسم يكون فاقد الشرط فلم يكن معقولا
واما القسم الثاني وهو ان لا يكون حصول القسمين شرطا في معقوليته بل يكون
بنفسه معقولا وكل واحد من القسمين بانفراده ايضا معقولا كالجسم الذي يقبل القسمة
الى اجسام فباطل ايضا لكون الصورة المعقولة ماخوذة مع لاحق غريب عن ذاته
كالقسمة اولا وكمقارنة ما يقبل القسمة من المقدار ثانيا وقد ذكرنا من قبل ان الصورة
المعقولة انما يكون مجردة عما يقتضيه عزوة وانما هذا خلف واشار الشيخ الى هذا
القسم بقوله وان لم يكن شرطا والى الخلف اللازم من جهة مقارنة القسمة بقوله فالصورة
المعقولة عند القسمة المفروضة صارت معقوله مع ما ليس بداخل في تتميم معقوليتها
الا بالعرض وقد فرضنا الصورة المعقولة صورة مجردة عن اللواحق الغريبة
فاذن هي ملابسة تعرض لها والى الخلف اللازم من جهة مقارنة ما يقبل القسمة من المقدار
بقوله وكيف لا وهي عارضة لها بسبب قدر في الذي منه بلا ريب فان احد القسمين
هو حافظ لنوع الصورة ان كان مشابها فالصورة التي جردناها منها ٠٠
بعد بهيئة غريبة من جمع او تفريق او زيادة او نقصان واختصاص بوضع ظليت
هي الصورة المفروضة فذلك لان القسمة عارضة لها بسبب ما فيه من مقدار
في الذي منه كناية فان احد القسمين وان كان مشابها للقسم الاخر فهو
حافظ لنوع الصورة المعقولة فاذن الصورة التي فرضناها مجردة كانت
معها بعد هيئة غريبة من جمع اذا اعتبر حصول الكل من القسمين او تفريق
اذا اعتبر انقسامها اليها او زيادة اذا اعتبر حصوله من انضياف احد القسمين
الى الاخر او نقصان اذا اعتبر بقاء المعقول بعد حذف احدهما منه واختصاص

الذي يشبه الحس المشترك هو مقدم الدماغ ومؤخر من لدن فاعل الدماغ ويعبر
عن الشعبة في بعضه من الحس الاتيا الى اللسان والحاصل ان قوة اللمس هو الفضل الاول
من قسمي الروح الخامس الذي منشاؤه خلف الروح الثالث ومنبت هذا القسم الجسمي هو
الجزء المقدم من الدماغ والحاصل ان قوة اللمس سائر الاعصاب وخصوصا النخاعية
فتبين من هذا ان مبدأ اعصاب الحواس الاربعة هو مقدم الدماغ ومبدأ اعصاب
اللمس هو الدماغ والنخاع الذي مبدؤه ايضا الدماغ واكثرها نخاعية فلا جرم ذلك
قال الشيخ ان الة الحس المشترك هو الروح المصبوب في مبادي عصب الحس لا سيما في
مقدم الدماغ ولم يقل مطلقا في مقدم الدماغ فان الحس المشترك كراس عين يتشعب منه
خمسة انهار وكان الروح المصبوب في البطن المقدم هو الة الحس المشترك والخيال
الا ان ما في مقدم ذلك البطن بالحس المشترك اخص وما في مؤخره بالخيال اخص وانما
تتادى الادراكات الحسية من الحواس بواسطة الارواح التي في الاعصاب
الى التي في مباديها المتصلة بالروح المصبوب في المقدم من الدماغ والفاضل
الشارح فسر التادية بان تصير الكيفيات المحسوسة في الاعصاب الى الحس المشترك
ثم استعمل بيان الاستبعاد وبالتشنيع الوارد عليه تعسفا والتادية ههنا كناية
عن ادراك النفس بواسطة الروح المصبوب الى كل حس محسوسة وبواسطة الروح
الذي هو مبدأ مشترك للجميع جميع المحسوسات واتصال الاعصاب ليس لتمهيد
طرق تسير فيها الكيفيات فان الكيفيات لا تنتقل من موضوعاتها وادراك النفس
ليس متاخرا عن ملاقات الحواس للمحسوسات بزمان تقطع فيه تلك المسافات بل هو
لاتصال الارواح بمبدأ واحد مجتمعة في موضع يعرضها للاحساس وبقية الكلام
الشيخ ظاهر قوله والالة الوهم والتها الدماغ كله لكن الاخص بها هو التجويف
الاوسط قال الشيخ في الشفاء في صفة القوة المسماة بالوهم هي الرئيسة
الحاكمة في الحيوان حكما ليس فصلا كالحكم العقلي ولكن حكما تخييليا مقرونا بالجزئية وبا
الصورة الحسية وعنه تصدر اكثر الافعال الحيوانية الى ههنا كلامه وقوله فيكون الدماغ

كله التها هو لكونه مصدرا لاكثر الافعال المتعلقة بالروح الدماغي في الحيوان
واختصاص التجويف الاوسط بها لكونه الة المتخيلة على ما يجي ولهذا السبب ايضا
قدم ذكرها على ذكر المتخيلة قوله ويخدمها قوة رابعة لها ان تركب وتفصل ما
يليها من الصور الماخوذة من الحس والمعاني المدركة بالوهم وتركب الصور بالمعاني
وتفصلها عنها وتسمى عند استعمال العقل مفكرة وعند استعمال الوهم متخيلة وسلطانها
في الجزء الاول من التجويف الاوسط وكانها قوة ما للوهم وبتوسط الوهم للعقل
معناه واضح والمراد من الخدمة ان الوهم يتصرف بواسطتها في المدركات
ويتم بذلك التصرف ادراكه لها قال الفاضل الشارح ان كان لهذه القوة ادراك
كان الشيء الواحد مدركا ومتصرفا وان لم يكن لها ادراك وهو انه متصرف بالتركيب
والتفصيل بطل قولهم الحاكم على شيئين لا بد وان يحضره المقضي عليهما وايضا
استخدام الوهم اياها تصرف فيها فاذن الوهم مدرك ومتصرف معا والجواب عن
الاول ان هذه القوة ليست بمدركة وتصرفها في شيئين يقتضي حضورهما لا ادراكها
لها اذ لا يجب ان يكون كل حاضر متصرف فيه مدركا وعن الثاني ان الشيء الواحد
يمكن ان يكون مدركا ومتصرفا من وجهين مختلفين احدهما بجبلة والاخر بالة
وكلاهما يجب التسمية قوله والباقية من القوى هي الذاكرة وسلطانها في حيز الروح
الذي في التجويف الاخير وهو التي تسمى القوة الخامسة وهي حافظة للمعاني ومعينة
للوهم بالحفظ ويسميها قوم ذاكرة فان الذكر لا يتم الا بها قال الفاضل الشارح
حفظ المعاني مغاير لاسترجاعها بعد زوالها فان وجب ان ينسب كل فعل الى قوة
وجب ان يكون القوى ستا وهذا شيء ذكر في القانون واقول ان الشيخ ذكر
في القانون هذه العبارة وهذا موضع نظر فلسفي في انه هل القوة الحافظة و
المذكرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ من خزونات الوهم قوة واحدة ام قوتان
ولكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب وههنا لم يحكم بالتغاير مطلقا وقال في الشفاء
وهذه القوة تسمى الحافظة وتسمى ايضا مذكرة فتكون حافظة لصيانتها ما فيها

ومذكرة لسرعة استعدادها لاستثباتها والتصور بها مستعيدة اياها اذا فقدت
وذلك اذا اقبل الوهم بقوته المتخيلة تجد بحضره واحدا واحدا من الصور التي
قوله وهذا يدل على انها هي الذاكرة ولكن باعتبار اخر والحق ان الذكر لما هو
المحفوظ فهو مركب من ادراك الشيء ادرك في وقت اخر وحفظ على ما صرح به الشيخ في
اخر هذا النمط والاسترجاع طلب تلك الملاحظة بالتفكر فاذن الذاكرة ليست هي
قوة بسيطة وهي مبدأ فعل مركب من افعال قوى هي مدركة وحافظة والمسترجعة مبدأ
فعل مركب من افعال ثلث قوى متصرفة ومدركة وحافظة وههنا بحث وهو ان
الفاضل الشارح ذكر ان الشيخ قال في الشفاء في اخر الفصل الاول من المقالة
الرابعة من الكلام في النفس يشبه ان تكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة
وهي بعينها الحاكمة فتكون بذاتها حاكمة وبحركاتها وافعالها متخيلة ومتذكرة فتكون متخيلة
بما تعمل في الصور والمعاني ومتذكرة بما ينتهي اليه عملها واما الحافظة فهي قوة اخرى انتهى
وهذه حكاية الفاظه وذلك يدل على اضطرابه في امر هذه القوى اقول وقد
قال الشيخ ايضا قبل كلامه هذا متصلا به وهذه القوة المركبة هي الصورة والصورة
وهي الصورة والمعنى وهي المعنى والمعنى هي كانها القوة الوهمية بالموضوع لا من حيث
تحكم بل من حيث تعمل لتصل الى الحكم وقد جعل مكانها واسطة الدماغ لتكون لها اتصال
بخزانتي المعنى والصورة وهذا الحكم صريح بان كلا من المتصرفة والوهمية عضو واحد
ومذهبه ان القوة الواحدة بالالة الواحدة لا تفعل فعلين مختلفين فاذن مصدر
فعلين مختلفين هما الادراك والتصرف عن مصدر هو جسم ولهذا يدل على استحالة ذلك
الجسم على قوتين مختلفتين قطعا وهذا شيء لا يمكن ان يذهب على مثل الشيخ فاذن ليس
مراده من قوله الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة ان جميعها شيء واحد
واحد وكيف والمتذكر الذي هو الحافظ على ما ذكر من قبل لا شك في انها الخازنة
التي موضعها مؤخر الدماغ وليست بالاتفاق هي الوهمية بالذات بل مراد الشيخ
ذلك ان المبدأ الذي ينسب اليه التفكر والتخيل والتذكر والحفظ هو الوهم كان مبدأ

الجمع في الانسان هو الناطقة ولكن جعل رئيسا حاكما على القوى الجزئية قوله وانما
يهتدي الناس الى التغذية بان هذه هي الآلات ان التشريح اذا اخضعت يتحول اورث
الآفة فيه هذا الاستدلال متعلق بالطب على كون هذه الاعضاء مواضع هذه
القوى والطبيب لا يميز بين المدرك والحافظ ولا يتعرض لاثبات الوهم انما
يميز بين التميزات الحكيم فالقوى عند الاطباء ثلث خيال آلته البطن المقدم
وفكر آلته البطن الاوسط المسمى بالدودة وذكر آلته البطن الآخر قال الفاضل
الشارح هذه الحجة لا تدل على كون هذه القوى في هذه الاعضاء لانها يحتمل ان
يكون مفارقة او قائمة بعضو آخر وانما يختل افعالها باختلال هذه المواضع لانها
آلاتها فان افعال العاقلة يختل باختلال الدماغ واقول ان الشيخ لم يثبت
ح بهذا الاستدلال الا كونها آلات لهذه القوى ولم يتعرض لكونها قائمة بالآلات
المحصورة في هذه الاعضاء او بشيء آخر لانه بحث آخر قوله ثم اعتبار الواجب حكمه
الصانع يقتضي ان يتقدم الاقتضي للجسماني ويتوخى الاقتضي للروحاني ويتعقد المتصرف
كذ فيهما حكما واسترجاعا للمثل المنتحية عن الجانبين عند الوسط عظمت قدرته هذا انما
لتخصيص الاعضاء المذكورة بهذه القوى ماخوذة من الغاية فانها تفيد معرفة
منافع الاعضاء على ما يذكر في الطبيعي والطب وفيه تنبيه على العناية الالهية فمعنه
لهذا الترتيب اللطيف وفي نسبة الاشباح الخيالية الى الجرم دون الجسم ونسبة المثل
الوهمية الى الروح دون الشخص او العقل استعارة لطيفة ومعنى ظاهر
المالي قال الفاضل الشارح الاستدلال بكون الحس الظاهر في مقدم الدماغ والوجه
على وجوب كون الحس المشترك والخيال هناك في حكمة الصانع ضعيف لانه خطابي عرضه
لان السمع واللمس في مؤخر الراس والذوق في وسطه فليس جعل الحس المشترك
والخيال في مقدمه لكون الابصار والشم هناك اولى من ان يجعل في موضع آخر
ان احتج الحيوان الى اللمس اكثر واقول ان الشيخ وان ذكر قبل هذا ان آلة
الحس المشترك هو الروح المصبوب في مقدم الدماغ لكنه في هذا الموضع لم يعلل
كون الحس المشترك
هناك

يكون

بكون الحس الظاهر هناك حتى يرد ما ذكره الفاضل الشارح وان سلمنا ايضا انه
علل بما ذكر لكن في قوله هذا الفاضل ان السمع في مؤخر الدماغ نظر لان الشيخ
ذكر في الفصل الثامن من المقالة الثالثة عشر من الفن الثامن في الحيوان من الشفاء
بهذه العبارة ولين مقدم الدماغ لان اكثر عصب الحس وخصوصا الذي للبصر
والسمع ينبت منه لان الحس طليعة والطليعة الى جهة المقدم اولى وذكر في الفصل
الذي يتلوه بعد ذكر القسم الاول من الزوج الخامس من الاعصاب الدماغية
بهذه العبارة وهذا القسم شبيه بالمنقسم من اجزاء المقدم من الدماغ وبه حس السمع هذا
حكاية كلامه واذا كان حال العصب السمعي المتفرع عن الذوق هذا فما ظنك
بالذوق واما اللمس فلما كان اكثر اعصابه نخاعية المنقسمة المذكورة في كتب الشيخ
لم يكن تعلقه بمؤخر الدماغ اكثر من تعلقه بمقدمه فاذن تعلق الحواس الظاهرة
بمقدم الدماغ اكثر على الاطلاق والحجة التي اقامها الفاضل الشارح على ان النفس
هي المدركة لجميع الادراكات بانها حاكم ببعض المدركات على بعض وضمنها
الفصل في غاية الفائدة لانهم يعترفون بذلك الا انهم يذهبون الى انها مدركة
ذكر للمعقولات بالذات وللمحسوسات بالآلات واذا تقدم ذكر هذا راجلا فاسد للتكرار
الاشارة واما نظر هذا الفصل في قوى النفس الانسانية على سبيل التصنيف فخواص
النفس الانسانية التي لها ان تعقل جوهر له قوى وكمالات تريد ذكر القوى
التي تختص الانسان بها وانما قال على سبيل التصنيف لان القوى الحيوانية المذكورة
كانت متباينة بالذوات لكونها مبادئ افعال مختلفة ولهذا يفصلها على سبيل التنويع
وهذه غير متباينة بالذات لكونها متعلقة بذات واحدة مجردة انما تختلف بحسب
الاعتبارات التي هي بالقياس الى تلك الذات عوارض فكانها اصناف و
والكمالات المذكورة ههنا هي الكمالات الثانية وهي افعال هذه القوى
قوله فمن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تدبير البدن وهي القوة التي تختص باسم
العقل العملي وهي التي تستنبط الواجب فيما يجب ان يفعل من الامور الانسانية

الجزئية ليتوصل به الى اغراض اختيارية من مقدمات اولية او ذائعة او تجربية
ويستعين بها بالعقل النظري في الرأي الكلي الى ان ينتقل به الى الجزئي فقوى النفس
تنقسم بالقسمة الاولى الى ما يكون باعتبار تأثيرها في البدن الموضوع لتصرفها
مكملة اياه بتأثير اختيارها والى ما يكون باعتبار تأثرها عما فوقها مستكملة في
جوهرها بحسب استعدادها وتسمى الاولى عقلا عمليا والثانية عقلا نظريا والعقل
يطلق على هذه القوى باشتراك الاسم او تشابه والشيخ بدا بالاولى
لانها اظهر فالشروع في العمل الاختياري الذي يختص بالانسان لا يتأتى
الا بادراك ما ينبغي ان يعمل في كل باب وهو ادراك راي كلي مستنبط من مقدمات ت
كلية اولية او تجربية او ذائعة او ظنية يحكم بها العقل النظري ويستعملها العقل
العملي في تحصيل ذلك الراي الكلي من غير ان يختص بالجزئي ومن غيره والعقل
العملي يستعين بالنظري في ذلك ثم انه ينتقل من ذلك باستعمال مقدمات جزئية او
محسوسة الى الراي الجزئي الحاصل فيعمل بحسبه ويحصل بعمله مقاصده في معاشه
ومعاده قوله ومن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تكميل جوهرها عقلا بالفعل فاولها
قوة استعدادية لها نحو المعقولات وقد يسميها قوم عقلا هيولانيا وهي
المشكاة ويتلوها قوة اخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الاولى فتتهيأ
بها لاكتساب الثواني اما بالفكرة وهي الشجرة الزيتونة ان كانت ضعيفة او بالحدس ضعيفة
فهي زيت ايضا ان كانت اقوى من ذلك فتسمى عقلا بالملكة وهي الزجاجة والشريفة
البالغة منها قوة قدسية يكاد زيتها يضيء ثم يحصل لها بعد ذلك قوة وكمال اما الكمال
فان يحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة في الذهن وهو نور على
نور واما القوة فان يكون لها ان يحصل المعقول المكتسب المفروغ منه كالمشا هد
هد متى شاءت من غير افتقار الى اكتساب وهو المصباح وهذا الكمال يسمى عقلا
مستفادا وهذه القوة تسمى عقلا بالفعل والذي يخرج من الملكة الى الفعل التام
ومن الهيولاني ايضا الى الملكة فهو العقل الفعال وهو النار هذه اشارة الى قوى
النفس

النا

النظرية بحسب مراتبها في الاستكمال وتلك المراتب تنقسم الى ما يكون باعتبار كونها كاملة
بالقوة والى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالفعل والقوة تحمل ايضا بحسب الشدة والضعف
ثلاث مراتب كما يكون للطفل من قوة الكتابة ووسطها كما يكون للامي المستعد لتعلمها وما
كما يكون للقادر على الكتابة الذي لا يكتب وله ان يكتب متى شاء فقوة النفس المناسبة للمرتبة
الاولى تسمى عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع
الصور المستعدة لقبولها وهي حاصلة لجميع اشخاص النوع في مبادئ فطرتهم وقوتها المناسبة
للمرتبة المتوسطة تسمى عقلا بالملكة وهي ما يكون عند حصول المعقولات الاولى التي هي العلوم
الاولية بحسب الاستعداد لتحصيل المعقولات الثانية التي هي العلوم المكتسبة ومراتب
الناس يختلف في تحصيلها فمنهم من يحصلها بشوق ما لنفسه اليها يبعثها على حركة فكرية
في طلب تلك المعقولات وهو من اصحاب الفكر ومنهم من يتطرفها من غير حركة اما مع شوق
او لا مع شوق وهو من اصحاب الحدس وتتكثر مراتب الصنفين وصاحب المرتبة الاخيرة
ذو قوة قدسية تسمى اشارة واما قوتها المناسبة للمرتبة الاخيرة فتسمى عقلا بالفعل
وهي ما يكون عند الاقتدار على استحضار المعقولات الثانية بالفعل متى شاءت بعد الاكتساب
بالفكر او الحدس وهذه قوة للنفس وحضور تلك المعقولات بالفعل كمال لها وهو المسمى بالعقل
المستفاد لانها مستفاد من عقل فعال في نفوس الناس يخرجها من درجة العقل الهيولاني
الى درجة العقل المستفاد فان كل ما يخرج من قوة الى فعل فانما يخرجه غيره وقاس الشيخ عقول
الناس في استفادة المعقولات الى العقل الفعال قياس ابصار الحيوانات في استفادة
الانوار الى الشمس وبعض شراح الكتاب لم يجد هكذا وان كانت اقوى من ذلك فتسمى عقلا بالملكة
من الواو العاطفة والفاضل الشارح لذلك جعل العقل بالملكة نوعا للفكر والحدس
وجعل القوة القدسية قسيما له وهو منه يشهد به سائر كتب الشيخ وغيره ومنشأ هذا السهو
هو وجود الواو المذكورة الفاصلة بين قوله او بالحدس فهي زيت ايضا وبين قوله
ان كانت اقوى فهي زاوية الحجاب ان تكون خطأ والسند را يقصر الكلامين وجعل قوله
فتسمى عقلا بالملكة جوابا لقوله ان كانت اقوى على حاقد فهما بما لا كتب الحداد

لان المسمى هو العقل المتوسط بين الهيولاني والذي بالفعل واذا انتقر هذا
فنقول لما كانت الاشارات المذكورة في التمثيل المورد في التنزيل لنور الله تعالى وهو
قوله عز من قائل الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح
في زجاجة الزجاجة كانها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها الزجاجة ه
يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الامثال
للناس لعلهم يتذكرون مطابقة لهذه المراتب وقد ورد في الخبر من عرف نفسه فقد عرف
ربه فقد فسر الشيخ تلك الاشارات بهذه المراتب فالمشكاة تشبه بالعقل الهيولاني ن
لكونها مظلمة في ذاتها قابلة للنور لا على التساوي لاختلاف السطوح والثقب فيها
والزجاجة بالعقل بالملكة لانها شفافة في نفسها قابلة للنور اتم قبول والشجرة الزيتونة
بالفكر لكونها مستعدة لان تصير قابلة للنور بذاتها لكن بعد حركة كثيرة وتعب والزيت
بالحدس لكونه اقرب الى ذلك من الزيتونة والذي يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار
بالقوة القدسية لانها تكاد تعقل بالفعل ولو لم يكن شيء يخرجها من القوة الى الفعل ونور
على نور بالعقل المستفاد فان الصورة المعقولة نور والنفس القابلة لها نور آخر والمصباح
بالعقل بالفعل لانه نير بذاته من غير احتياج الى نور يكتسبه والنار بالعقل الفعال
لان المصابيح تشتعل منها قال الفاضل الشارح وانما قدم العقل المستفاد على
العقل بالفعل لان تلك الكمالية لا تحصل الا بعد حصولها بالفعل فالعقل المستفاد متقدم
في الوجود على حصول القوة المسماة بالعقل بالفعل واعلم ان ذلك وان كان بحسب الوجود د
كما ذكر لكن العقل المستفاد هو الغاية القصوى وهو الرئيس المطلق الذي يخدمه ما بعده
من القوى الانسانية والحيوانية والنباتية تنبيه لعلك تشتهي الآن ان تعرف الفرق
بين الفكر والحدس فاسمع اما الفكر فهي حركة ما للنفس في المعاني مستعينة بالتخيل في
اكثر الامر يطلب بها الحد الاوسط او ما يجري مجراه مما يصار به الى علم بالمجهول حالة
الفقد استعراضا للمخزون في الباطن وما يجري مجراه فربما تأدت الى المطلوب
وربما انبتت واما الحدس فهو ان يتمثل الحد الاوسط في الذهن دفعة اما عقيب

طلب

طلب وشوق من غير حركة واما من غير اشتياق وحركة ويتمثل معه ما هو وسط له او في حكمه
لما ذكر ان النفس تنتقل من المعقولات الاولى الى الثانية اما بالفكر او بالحدس اراد ان
يعرفهما ليتضح الفرق بينهما فقوله في تعريف الفكر ان النفس مستعينة بالتخيل في اكثر الامر اشارة
الى ان الفكر يكون في المحسوسات اكثر لانها في الكليات تكون مستعينة بالفكر وحدها قد يراد
بالاعتبار كما مر وقوله استعراضا للمخزون في الباطن اشارة الى الصور والمعاني المخزونة
في الخيال والذاكرة وقوله وما يجري مجراه اشارة الى الصور العقلية فالفكر حركة ما للنفس
من المطالب تطلب بها مبادي تلك المطالب كالحدود الوسطى وغيرها فربما انبتت وربما
تأدت ويتم اذا تأدت بحركة اخرى من الحدود الوسطى الى المطالب واما الحدس فهو
ظفر عند الالتفات الى المطالب بالحدود الوسطى دفعة وتمثل المطالب في الذهن مع الحدود
الوسطى دفعة وتمثل المطالب في الذهن مع الحدود الوسطى كذلك من غير الحركتين المذكورتين
سواء كان مع شوق او لم يكن واشار الشيخ بقوله يتمثل الحد الاوسط دفعة الى عدم الحركة
الاولى وبقوله ويتمثل معه ما هو وسط له الى عدم الحركة الثانية وقوله او في حكمه
اشارة الى ما يتمثل مع المطلوب من العلوم المتصلة به فالفرق بين الفكر والحدس اولا
بامكان الانبتات ولا امكانه الا ان الفكر المنبت لا يكون مؤديا الى العلم وللعلم فكر
وربما لا يسمى فكرا وهو غير الفكر المذكور في الفصل المتقدم وثانيا بوجود الحركة وعدمها
وهذا هو الفرق الصحيح بين الفكر والحدس المستعملين في هذا الموضع والفاضل
الشارح جعل الحركة الثانية مشتركة بينهما وحصر الاولى بالفكر دون الحدس وقال
الحدس هو ان يقع الحد الاوسط في الذهن اولا ثم ينساق الذهن منه الى المطلوب
ثم قسمه الى ما يقترن بشوق فيتقدم الشعور بالمطلوب على الشعور بالاوسط والى ما
لا يقترن به فيتأخر عنه وذلك خبط يشتمل على مخالفة المتن على النص مع العرض
اشارة ولعلك تشتهي زيادة دلالة على القوة القدسية وامكان وجودها فاسمع
الست تعلم ان للحدس وجودا وان للناس فيه مراتب وفي الفكر فمنهم غبي لا يعود الفكر
عليه برائحة ومنهم من له فطانة الى حد ما ويستمتع بالفكر ومنهم من هو اثقب من ذلك

وله اصابة في المعقولات بالحدس وتلك الثقافة غير متشابهة في الجميع بل ربما قلت
وربما كثرت وكما انك تجد جانب النقصان منتهيا فيها الى عديم الحدس فايقن ان الجانب
الذي يلي الزيادة يمكن انتهاؤه الى الغني في اكثر احواله عن التعلم والفكر يريد بيان امكان
وجود القوة القدسية ويقرر ان للحدس والفكر مراتب في التأدية الى المطلوب بحسب
الكم والكيف اما بحسب الكيف فبسرعة التأدية وبطؤها واما بحسب الكم فلكثرة عدد ما يؤدي وقلته
والاول يكون في الفكر اكثر لاشتماله على الحركة والثاني يكون في الحدس اكثر لتجرده
عن الحركة ولان الحدس انما يكون لقوة من النفس ولتلك المراتب حدا نقصان وكمال وحد
النقصان هو ان ينبت جميع افكاره فتخلو عن مطالبه وحد الكمال هو ان يحصل لنفس
ما يمكن ان يحصل لنوعه من العلوم بحسب الكم دفعة او قريبا من دفعة بحسب الكيف حصولا
يقينيا مشتملا على الحدود الوسطى لا تقليديا ولما كان طرف النقصان مشاهدا حكم بكون طرف
الكمال ممكن الوجود وباقي الكلام ظاهر اشارة فان اشتهيت ان تزداد في الامر استبصارا
فاعلم انك ستتبين لك ان المرتسم بالصورة المعقولة منا شيء غير جسم ولا في جسم وان
المرتسم بالصورة الخيالية فهو في جسم او جسم يريد اثبات العقل الفعال وبيان كيفية
افاضة المعقولات على النفوس الانسانية ولما تقدمت اشارة ما الى ذلك بانه هو الذي
يخرج النفوس من القوة الى الفعل اورد هذا الفصل للازدياد في الاستبصار ولما كان
المطلوب مبنيا على مقدمتين هما ان كل ما يرتسم فيه صورة معقولة فهو ليس بجسم ولا جسماني
وان كل ما يرتسم فيه صورة محسوسة او متعلقة بها فهو اما جسم او قوة في جسم وعلم بيانهما
بعد فذكرهما وحكم بانهما على ما سيأتي ثم شرع في تقرير الحجة وهو ان تحقق ادراك
الشيء وجود صورته في المدرك على ما مر والذهول عنه مع امكان ملاحظته من غير
ان تتكلف الصورة فيه لا زوال الوجود بل مع امكان وجودها في اي وقت شاء الانسان
عدم مطلق لما فيه فان الوجود معه انما يحصل بتجشم كسب جديد كما في اول الامر
وهاهنا شيء غير المدرك حافظ للمدرك يكون الصورة حالة الذهول موجودة فيه
وحالة التنبيه تحضر موجودة فيه والا فكان الذهول والنسيان واحدا

اما القوى الجسمانية فقابلة للقسمة الجزئية فيكون احد جزئيها مدركا والآخر حافظا لكن
الاجسام قابلة للتجزية واما العاقلة فلا يتقدر الارتسام لما سبق فاذن يجب ان يكون
شيء غير ما يرتسم فيه المعقولات ويكون هو خزانة حافظة لها وذلك الشيء لا يمكن ان يكون بالذات
جسما او جسمانيا لامتناع ارتسام المعقولات فيهما ولا يمكن ان يكون نفسا لان
النفس من حيث هي نفس لا تكون المعقولات مرتسمة فيها بالفعل بل بالقوة فاذن هاهنا
موجود مرتسم بصور جميع المعقولات بالفعل ليس بجسم ولا جسماني ولا بنفس وهو العقل
الفعال فقوله وانت تعلم ان شعور القوة بما يدركه هو ارتسام صورته فيها كما ذكر
من قبل وقوله وان الصورة لو كانت حاصلة في القوة لم تغب عنها القوة اذ
الحاصل هو الادراك بالفعل وقوله ارايت القوة ان غابت عنها ثم عادت
والتفتت اليها هل يكون قد حدث هناك غير تمثل فهو بيان كون الذهول مشتملا
على زوال ما فان المعاودة الى الادراك تستدعي تجددا ما لتلك الصورة وقوله فيجب اذن
ان تكون الصورة المغيبة عنها قد زالت عن القوة المدركة زوالا ما فنتيجة لذلك وقوله
اما في القوة الوهمية التي في الحيوان فقد يجوز ان يقع هذا الزوال على وجهين احدهما ان
يزول عنها وعن قوة اخرى ان كانت كالخزانة لها والثاني ان يزول عنها ويحفظ
في قوة اخرى هي كالخزانة له ففي الوجه الاول لا يعود للوهم الا بتجشم كسب وفي الوجه جديد
الثاني قد يعود ويلوح له مطالعة الخزانة والالتفات اليها من غير تجشم كسب جديد وكذا
فقد يمكن في الصورة الخيالية ان تحفظ في قوة جسمانية فيجوز ان يكون الخزانة لها متأتية في عضو
او في قوة عضو والذهول عنها لقوة في عضو تكون الجميع اجسامنا وقوى اجسامنا
الجزئية اشارة الى ما قررنا من امر القوى الجسمانية وقوله ولعله لا يجوز فيما ليس
جسمانيا بل نقول نحن نجد في المعقولات نظير هاتين الحالتين اعني فيما يذهل عنه
ثم يستعاد لكن الجوهر المرتسم بالمعقولات كما بينا لك غير جسماني ولا منقسم فليس فيه شيء
كالمتصرف وشيء كالخزانة ولا يصلح ان يكون هي كالمتصرف وشيء من الجسم وقواه
كالخزانة لان المعقولات لا ترتسم في جسم اشارة الى حال العقل الفعال عليه

واحتاجها الى حافظ وقوله فبقي ان ههنا شيئا خارجا عن جوهرنا فيه الصور
المعقولة بالذات نتيجة ذلك واثبات الجوهر المفارق واراد بالخارج عن جوهرنا
ما مباينة لذواتنا بالذات وانما قال عن جوهرنا ولم يقل عن جسمنا لان الخارج
عن الجسم لا يكون مفارقا وقوله اذ هو جوهر عقلي بالفعل اشارة الى ان ارتسام
المعقولات بالفعل فيه انما كان لانه جوهر عقلي بالفعل لان الجسم لا يمكن ان يرتسم فيه لانه
جوهر غير عقلي والنفس لا يمكن ان يرتسم فيها لانها جوهر عقلي لا بالفعل بل بالقوة وقوله
اذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ما ارتسم منه فيها الصور العقلية الخاصة بذلك
الاستعداد لاحكام خاصة اشارة الى تخصيص بعض الصور المرتسمة فيه بان يصير
النفوس مدركة لها دون سائرها والاحكام الخاصة من الادراكات الجزئية السابقة
المعينة لادراك الكليات او الادراكات الكلية المناسبة المتأدية الى المدرك الكلي
وقوله واذا اعرضت النفس عنه الى ما يلي العالم الجسداني او الى صورة اخرى انمحى
المتمثل الذي كان اولا كأن المرآة التي كانت تحاذي بها جانب القدس قد اعرض
بها عنه الى جانب الحس او الى شيء آخر من امور القدس اشارة الى حالة الذهول
وسببه وتمثيل بالمرآة لانها من الجسمانيات اشبه شيء بالنفس في قبولها عن الجرم
وقوله وهذا انما يكون ايضا اذا اكتسبت ملكة الاتصال اشارة الى السبب الذي
به يختلف حالتا الذهول والنسيان وذلك لان النسيان في القوى الجسمانية
انما يكون لزوال الصورة عن الحافظ وههنا لا يمكن ان يزول شيء من العقل الفعال
فسبب الاختلاف فيهما ان الذهول انما يكون مع كون النفس ذات هيئة يتمكن بها
من الاتصال بالعقل الفعال فيما هو مما اختصت بها من المعقولات المرتسمة
فيه وتلك الهيئة هي ملكة الاتصال والنسيان زوال تلك الملكة عنها واعتراضات
الفاضل الشارح مكررة قد سبقت الاشارة اليها والى اجوبتها الا قوله
هذا الكلام حل على وجوه سبب بعض العلوم على النفس ولم يدل على كون ذلك
السبب مجردا عاقلا فان كل مؤثر في شيء لا يجب ان يكون موصوفا بذلك الاثر

كما ان العقل الفعال ايضا الذي هو عندهم علة لحدوث الالوان والصور المتضادة بل مع
عدم اتصافه بها والجواب عنه ان الحجة المذكورة دلت على تجرد وثبات الرحمن على انه
كل مجرد عاقل على ان ملاحظة النفس للمعقولات بعد الذهول عنها مشاهدة انها
دليل على كونها موجودة بالفعل فيما هو حافظ لها **اشارة** هذا الاتصال علته قوة
بعيدة هي العقل الهيولاني وقوة كاسبة هي العقل بالملكة وقوة تامة الاستعداد لها
ان تقبل بالنفس الى جهة الاشراق متى شاءت بملكة متمكنة وهي المسماة بالعقل بالفعل
اقول لما ظهر ان العلة الفاعلة لحصول صور المعقولات في النفس هي العقل الفعال
والعلة القابلة هي النفس بشرط ان يحصل لها ملكة الاتصال به اراد ان يشير الى
العلة الموجبة لهذه الملكة في النفس التي هي استعدادها لقبول تلك الصور
ولا شك ان الاستعداد انما يحدث شيئا فشيئا حتى يتم فاذن ينبغي ان يكون علته
ايضا حادثة كذلك بازائه وقد مر ذكر قوى النفس المترتبة المنتهية الى العقل
الهيولاني والعقل بالملكة والعقل بالفعل فاشار ههنا الى ان العلة المعدة
هي الاول منها وهي الاستعداد العام الانساني والمتوسطة هي الثانية وهي
كاسبة الاتصال لا سيما لها على العلم بالمعقولات الاولى التي هي مبادي المعقولات
الثانية والقريبة هي الثالثة وهي المنتسبة للملكة المذكورة وانما هو الاستعداد بها
وعلة النفس الذي يحصل الصورة متى اقول وهذا يدل على ان العقل
بالملكة متوسط بين العقل الهيولاني والعقل بالفعل لا بين الحدس والقوة القدسية
اشارة ثم الحسية في المدرك المغشو التي في المقصورة
والذاكرة باستخدام القوة الوهمية والمفكرة تكتسب للنفس استعدادا لقبول مجردا تها
عن الجوهر المفارق لمناسبة ما بينها تحقق ذلك مشاهدة التجارب وتأملها ومن
المعرفة هي المخصصة للاستعداد التام لصورة صورة وقد يحدث التخصيص
معه عقلي لمعنى عقلي اقول لما ذكر حصول الاتصال بالعقل الفعال في العقل المفارق
على سبيل الاجمال فاراد ان يبين وتفصيل كيفية حصوله في هذا النظر ويدل على

وجهين احدهما ان يكثر تصرف النفس في الخيالات الحسية كخيال زيد وعمرو وفي المثل
المعنوية كمثل هؤلاء الصداقة وتلك الصداقة اللتين في المصورة والذاكرة لا على
ان يدركها النفس ويتصرف فيها بذاتها فان النفس لا تدرك الجزئيات بل انما تتصرف
فيها بالنزاع او تأمل باستخدام القوة الوهمية المدركة للجزئيات بذاتها المستخدمة للقوة المفكرة
المتصرفة فيها بذاتها في المدرك باستخدام الحس المشترك مع ذلك في الخيالات تكتسب النفس
تلك التصرفات اعني التفكر في الاشخاص الجزئية استعدادا لقبول صورة الانسان
وصورة الصداقة المجردة عن العوارض المادية على الوجه المذكور قبولا عن العقل الفعال
المنتسب لمناسبة ما بين كل كلي وجزئياته يحقق ذلك مشاهدة التجارب وتأملها فانا
اذا احسسنا بالجزئيات تصورنا الكليات ونسبة المعرفة في الجزئيات هي
المخصصة للاستعداد التام لحصول صورة صورة من الكليات المتمثلة لتلك الجزئيات
لان تلك الصور لا تنتقل عن الجزئيات الى النفس بل ترتسم فيها عن العقل الفعال والوجه
الثاني ان يفيد هذا التخصيص معنى عقلي كاجزاء الحد والرسم وكتصور الملزوم وما يشبه ذلك
لمعنى عقلي كتصور المحدود والمرسوم واللازم ومن جملة التصورات المستفادة والتصديقات
على قياسها واعتراضات الفاضل الشارح على ذلك لما كانت ظاهرة الفساد عند
التأمل فيها اعرضنا عنها مخافة الاطناب **اشارة** ان اشتهيت الآن ان تتحقق
ذلك ان المعنى المعقول لا يرتسم في منقسم ولا في ذي وضع فاسمع يريد بيان ان النفس
الناطقة وبالجملة ان كل جوهر عاقل فهو ليس بجسم ولا جسماني وبالجملة ليس بذي وضع
قال الفاضل الشارح اراد به المسئلة كما بالنمط المترجم بالتجريد اولى الا انه
لما بنى اثبات الجوهر المفارق على ان النفس الانسانية ليست جسما ولا جسمانية احتاج
الى بيان ذلك فاكتفى ههنا ببرهان واحد لذلك وذكر سائر البراهين في النمط المذكور
واقول انه اراد في هذا النمط ان يبحث عن ماهية النفس وكمالاتها فبين اولا
انها جوهر مفارق الوجود عن الاجسام والجسمانيات واثبت لها كمالات
تصدر عنها لذواتها من غير توسط آلة وكمالات تصدر عنها بتوسط الآلات ولم اراد

في نمط التجريد ان يبحث عن حالها بعد التجرد عن البدن فيبين هناك بقاءها مع كمالاتها
الذاتية ولم يتعرض لبيان امتناع كونها جسما او جسمانية بل بالغ في ايضاح الفرق
بين الكمالات الذاتية الباقية معها والكمالات البدنية الزائلة عنها بزوال البدن وحرج
اشتراك النمطين في البحث عن تلك الكمالات من غير قصد على ما يتضح في موضعه ولم يورد
كما ذكره الشارح شيئا ههنا مما يجب ان يبين هناك **قوله** انك تعلم ان الشيء الغير المنقسم
قد يقارنه اشياء كثيرة لا يجب لها ان يصير منقسما في الوضع فذلك اذا لم يكن كثرتها
كثرة ما ينقسم في الوضع كاجزاء البلقة لكن الشيء المنقسم الى كثرة مختلفة الوضع لا يجوز
ان يقارنه شيء غير منقسم اشارة الى تمهيد اصل كلي وهو ان الحال قد يكون بحيث يقتضي
انقسامه انقسام المحل وقد يكون بحيث يقتضي والاول هو الحال الذي لا ينقسم الى
اجزاء متباينة في الوضع كالسواد المنقسم الى جنسه وفصله وكاشياء كثيرة تحل محلا
واحدا معا كالسواد والحركة مثلا فانها لا تقتضي بانقسامها الى هذين التوحيد
انقسام المحل الى جزء اسود غير متحرك والى جزء متحرك غير اسود والثاني هو الحال الذي
ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع كالبلقة فانها تنقسم الى اجزاء متباينة في المحل
والوضع واشار الشيخ الى هذين القسمين بقوله الشيء الغير المنقسم قد يقارنه اشياء
كثيرة الى قوله كاجزاء البلقة والمحل ايضا قد يكون بحيث لا يقتضي انقسامه انقسام
الحال وقد يكون بحيث يقتضي والاول هو المحل المنقسم الى اجزاء غير متباينة في الوضع
كالجسم المنقسم الى جنسه وفصله او الى مادته وصورته والمحل الذي ينقسم الى اجزاء متباينة
في الوضع ولكن لا يحل فيه الحال من حيث هو ذلك المحل بل من حيث لحوق طبيعة اخرى به
كالخط فان النقطة لا تنقسم بانقسامه لانها لا تحله من حيث هو خط بل من حيث هو متناه
وكالسطح فان الشكل لا يحله من حيث هو سطح بل من حيث هو ذو نهاية واحدة وكالجسم
فان المحاذاة التي هي لعضو مثلا لا يحله من حيث هو جسم بل من حيث وجود جسم آخر على
وضع ما منه وكالاجزاء فان الوحدة لا تحلها من حيث هي اجزاء بل من حيث هي مجموع
والثاني هو المحل الذي يحل فيه شيء من حيث هو ذلك الشيء القابل للتقسيم كالجسم الذي يحل فيه المقدار

او الحركة او المقدار واشار الشيخ الى القسم الاخر بقوله لكن الشيء المنقسم الذي
محله الوضع لا يجوز ان يقارنه شيء غير منقسم وانما اعرض عن ذكر القسم الاول
لان هاهنا لا يقارن المحل المنقسم من حيث هو كذلك المحل فليست مقارنته اياه
هذه المقارنة بل انما يقع عليها اسم المقارنة لا بالمعنى ولهذا قوله وفي المعقولات
معان غير منقسمة لما لم يكن الا لكاسب المعقولات انما يكتسب من مباديها لما غير منقسمة
بالفعل وهو ذلك فانه لا بد في كل كثرة متشابهة او غير متشابهة من واحد بالفعل واذا
كان في المعقولات ما هو واحد بالفعل وبعضها من حيث هو واحد فاما يعقل من حيث
لا ينقسم فاذن لا يرتسم فيما ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة في الجسم فهو منقسم لما
فرغ عن تمهيد الاصل المذكور شرع في تقرير الحجة وهو ان في المعقولات معان غير
منقسمة والا لزم منه محال وهو التيام كل معقول من اجزاء غير متناهية بالفعل سواء
كانت متشابهة او غير متشابهة وانما قيد بالفعل لان الشيء الذي يكون له اجزاء
غير متناهية بالقوة كالجسم انما يكون واحدا بالفعل ويكون هو معنى غير منقسم من حيث هو
واحد وهو المطلوب وان هذا الاحتمال في المعقولات غير ممكن على ما سيأتي ودفع
المحال المذكور فالمقدمة حاصل لان كل كثرة بالفعل سواء كانت متشابهة او غير متشابهة
فالواحد بالفعل موجود فيه وذلك لان الكثرة عبارة عن الاحاد فاذن ثبت ان
في المعقولات ما هو واحد فاذا اعتبر من حيث هو واحد فانما يعقل من حيث انه لا ينقسم
ووجه انه يعتبر انه ارتسم في جوهر يدركه وهذا الارتسام في ذلك الجوهر لا يكون من
حيث لحوق طبيعة الغير لانه انما يدركه بذاته ثم ان كان ذلك الجوهر مما ينقسم وجب
من انقسامه انقسام المعقول من حيث هو واحد وهو محال فاذن المعقول
الواحد يستحيل ان يرتسم فيما ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة حالة في جسم منقسم فاذن
محل المعقول الواحد ليس بجسم ولا بقوة جسمانية ومحل المعقول الواحد هو محل
سائر المعقولات على ما مر فاذن ليست النفس الانسانية ولا كل ما من شأنه ان
يعقل بجسم ولا جسماني وانما الكثرة بظاهرة وانما قيد بقوله فاذن لا يرتسم فيما
ينقسم

للحس المشترك ايضا والجواب عنه ما مر وهو ان الادراك حصول الصورة
للمدرك لحصوله في الالة والصورة حالة الذهول غير حاصلة للمدرك وان
وان كانت حالة في الالة والعقل الفعال يحفظ المعقولات فيه وامتناع تقرر
المحسوسات فيه يصلح لان يكون حافظا للصور المعقولة دون المحسوسة واما
قول الشيخ ونها من العرقيين يمكنك ان تحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم
فاستدلال المشترك على وجودهما معا وهو بناء على ان النفس لا تدرك المحسوسات
الاستوى جسمانية وتقرير انها لا تدرك بحس واحد من الحواس الظاهرة
غير نوع واحد من المحسوسات فاذن لا بد لها من محكم على ابيض ما انه ذو
حلاوة من قوة مدركة للبياض والحلاوة معا بها ولا بد لها ان يكون نسبة جميع
المحسوسات الى تلك القوة نسبة واحدة وايضا كان ان النفس لا تقدر على هذا
الحكم الا بقوة مدركة للجميع فانها ايضا لا تقدر على ذلك الا بقوة حافظة للجميع والا
لانعدم صورة كل واحد من البياض والحلاوة عند ادراك الاخر والالتفات
اليه واعترض الفاضل الشارح بالحكم على زيد بانه انسان وهو حكم بكلي على جزئي
فالحاكم يجب ان يدركهما معا ويلزم منه ان يكون النفس التي هي مدركة للكليات
مدركة للجزئيات والجواب انها مدركة لها ولكن لا لاحدهما بالة وللاخر بغير الة
قال والذي يدل على ابطال القول بالحس المشترك علمنا بالضرورة انا اذا وقفت
على ما ان الذي يبصر هو الدماغ ولو جاز ذلك لجاز ان يقال بل المبصر هو العقب
والكعب واذا ابصرت شيئا فلست مبصرا له مرتين احدهما بالعين والاخر
بالدماغ والذي يدل على ابطال القول بالخيال ان انطباع ما يراه الانسان
طول عمره في جزء من الدماغ يقتضي اما اختلاط الصور او انطباع كل واحد
في جزء منه في غاية الصغر والجواب عن الاول انك ايضا بالضرورة تجد
الفرق بين الذوق وتحكم الذوق ونعلم ان محل الذوق ليس في عقبك وعن
الثاني انه استبعاد محض وذلك لقياس الامور الذهنية على الخارجية قوله وايضا

١٠

او الحركة او المقدار واشار الشيخ الى القسم الاخر بقوله لكن الشيء المنقسم الذي
محله الوضع لا يجوز ان يقارنه شيء غير منقسم وانما اعرض عن ذكر القسم الاول
لان هاهنا لا يقارن المحل المنقسم من حيث هو كذلك المحل فليست مقارنته اياه
هذه المقارنة بل انما يقع عليها اسم المقارنة لا بالمعنى ولهذا قوله وفي المعقولات
معان غير منقسمة لما لم يكن الا لكاسب المعقولات انما يكتسب من مباديها لما غير منقسمة
بالفعل وهو ذلك فانه لا بد في كل كثرة متشابهة او غير متشابهة من واحد بالفعل واذا
كان في المعقولات ما هو واحد بالفعل وبعضها من حيث هو واحد فاما يعقل من حيث
لا ينقسم فاذن لا يرتسم فيما ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة في الجسم فهو منقسم لما
فرغ عن تمهيد الاصل المذكور شرع في تقرير الحجة وهو ان في المعقولات معان غير
منقسمة والا لزم منه محال وهو التيام كل معقول من اجزاء غير متناهية بالفعل سواء
كانت متشابهة او غير متشابهة وانما قيد بالفعل لان الشيء الذي يكون له اجزاء
غير متناهية بالقوة كالجسم انما يكون واحدا بالفعل ويكون هو معنى غير منقسم من حيث هو
واحد وهو المطلوب وان هذا الاحتمال في المعقولات غير ممكن على ما سيأتي ودفع
المحال المذكور فالمقدمة حاصل لان كل كثرة بالفعل سواء كانت متشابهة او غير متشابهة
فالواحد بالفعل موجود فيه وذلك لان الكثرة عبارة عن الاحاد فاذن ثبت ان
في المعقولات ما هو واحد فاذا اعتبر من حيث هو واحد فانما يعقل من حيث انه لا ينقسم
ووجه انه يعتبر انه ارتسم في جوهر يدركه وهذا الارتسام في ذلك الجوهر لا يكون من
حيث لحوق طبيعة الغير لانه انما يدركه بذاته ثم ان كان ذلك الجوهر مما ينقسم وجب
من انقسامه انقسام المعقول من حيث هو واحد وهو محال فاذن المعقول
الواحد يستحيل ان يرتسم فيما ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة حالة في جسم منقسم فاذن
محل المعقول الواحد ليس بجسم ولا بقوة جسمانية ومحل المعقول الواحد هو محل
سائر المعقولات على ما مر فاذن ليست النفس الانسانية ولا كل ما من شأنه ان
يعقل بجسم ولا جسماني وانما الكثرة بظاهرة وانما قيد بقوله فاذن لا يرتسم فيما
ينقسم

بالوهم

٨٠

او اخرجنا بالوجود وهو ... احتصاصه ... الاعتقاد ... بالوجود ولا استلزام ...
... بالاعتقاد وبالخصوصية ... انتفاء الاعتقاد وبالخصوص ... صورة ...
... الاختصاص ... بعدم الاختصاص ...
... الاول الذي قاله ... الثاني ...
... بعدم الاختصاص ... بالتردد ... الاعتقاد والوجود ...
... الاعتقاد ... الاعتقاد ...

للحس المشترك ا
للمدرك لحصو
وان كانت حا
المحسوسات فيه
قول الشيخ و
فاستدلال المشترك
الاستوى جسما
غير نوع واحد
حلاوة من قوة
المحسوسات الى تلك
الحكم الا بقوة
لانعدم صور
اليه واعترض الفا
فالحاكم يجب ان
مدركة للجزئيات
قال والذي
على ما ان الذ
والكعب وا
بالدماغ وا
طول عمره في
في جزء منه في غا
الفرق بين الذ
الثاني انه ا

فان الحيوانات ناطقها وغير ناطقها تدرك في المحسوسات الجزئية معاني جزئية
غير محسوسة ولا متادية من طريق الحواس مثل ادراك الشاة معنى في الذئب
غير محسوس وادراك الكبش معنى في النعجة غير محسوس ادراكا جزئيا تحكم به كما تحكم
الحس بما تشاهده فعندك قوة هذا شانها وايضا فعندك وعند كثير من الحيوانات
التي من يحفظ هذه المعاني بعد حكم الحاكم بها غير الحافظ للصورة فهذا بيان
اثبات الوهم والحافظة اما الوهم فقوة تدرك الحيوان بها معاني جزئية لم تتادى
من الحواس اليها كادراك العداوة والصداقة والموافقة والمنافرة من الاشخاص
الجزئية فادراك تلك المعاني دليل على وجود قوة تدركها وكونها مما لم يتادى من الحواس
دليل على مغايرتها للحس المشترك ووجودها في الحيوانات العجم دليل على مغايرتها
للنفس الناطقة وقد يستدل على ذلك ايضا بان الانسان ربما يخاف شيئا يحكم عقله
الامن منه كالموتى وما خالف العقل فهو غير عقلي واما الحافظة فاثباتها وبيان
مغايرتها لسائر القوى كما مر وما في الكتاب ظاهر واما قول الناصب الشارح
العداوة التي بين الذئب والشاة كلية فهي بيان سابق بانها كلية وذكر الكلي لا بد له
من اشخاص جزئية وكلامنا في جزئيات العداوة الكلية وايضا الكبش ليس الذي
يدركه الشاة من صاحبها وبعضه حتى يدرك بغير العقل وكلامنا في مثله
قوله ولكل قوة من هذه القوى الجسمانية خاصة واسم خاص فالاولى المسماة
بالحس المشترك وبنطاسيا والتها الروح المصبوب في مبادي عصب الحس
مقدم الدماغ والثانية المسماة بالمصورة والخيال والتها الروح المصبوب في
البطن المقدم لا سيما في الجانب الايسر ذكر علماء التشريح ان الحامل لقوة الشم
زائدتان شبيهتان بحلمتي الثدي نابتتان من مقدم الدماغ فارقتا لين
الدماغ قليلا ولم يلحقا صلابة العصب والحامل لقوة الابصار الزوج الاول
من الازواج السبعة من الاعصاب النابتة من الدماغ وفيهما تجويفان يتلاقيان
فيفترقان الى العينين والحامل لقوة الذوق هو الشعبة الرابعة من الزوج الثالث

الذي

بوضع لان البحث الجزئي مشابه الا من حيث الاطلاق فهو متوقع وضعا للمعاني
وحوله فليست هي الصورة المفروضة اسان الكلي قوله واما الصور الحسية والخيالية
فيتعين ملاحظة النفس اجزاءها الجزئية متباينة الوضع متمايزة لهيئات غريبة ما لا
ان يكون رسمها ورشمها في وضع وقبول الانقسام لما فرغ من بيان امتناع حلول
الصورة العقلية في الجسم شرع في بيان ان الصور الحسية والخيالية لا بد لها من محل
جسماني ذكر لان ماهيتها نوع انسان مثلا
او كلياته فلا بد من ان يلاحظ النفس اجزاءه المتباينة الوضع متمايزة لهيئات
غريبة ما لا كالعينين والفم والانف فان صورة الغير اليمنى تدرك في مال وجهه
الجسد اليسرى منها وكذلك اليسرى فهما متباينتان بالوضع وايضا كونها على
مخصوص منها وكون احدهما في جهة من اللحى غير جهة الانف متباينة غريبة
ما لا متمايزة منها وتلك الملاحظة يفتقر الى ان يكون رسمها الحسي ورشمها الخيالي
في وضع وقبول انقسام الى غير مالي والرسم هو الاثر اللاصق بالارض
بالمحسوس اولى لان الحس انما يجد اثر الشيء والرشم هو الختم اعني احداث النقش
الذي يحصل من الطابع في الشيء الذي طبع عليه ولذلك يسمى اللوح الذي يختم به البيادر
رشما وهو بالخيال اولى لان صورتها منطبعة في الخيال من طابع هو المدرك بالحس
بالحس وفي قول الشيخ ملاحظة النفس للصور الحسية والخيالية تصريح بادراك النفس
لها ويظهر منه بطلان قول من اورد عليه انه لا يقول بذلك واعتراض الفاضل
الشارح بان الصورة العقلية في النفس مجردة وليست بمجردة مكرر وقد سبق ذكره
وقوله لو صح ان الصورة العقلية مجردة عن اللواحق لكان كافيا في بيان
تجرد النفس لانا نقول كل حال في متحيز فهو ذو وضع وكل ذي وضع ليس بمعقول
في الحجج المذكورة لان صحة تلك المطلوب لا يثبت صحة حجة اوردها عليه والشيخ قد اورد
تلك الحجة ايضا في اكثر كتبه حتى المختصر الموسوم بعيون الحكمة لكنه اورد له حجة على وجه
اقرب ماخذا مما ذكره هذا الفاضل فقال انه اورد لها هكذا الصور العقلية
ليست بذوات وضع وكل حال في جسم فهو ذو وضع وانما اختلف بينهما في الحجة الكائنة

بجعلها

مجموعها

الصور المعقولة في الجسم وما يلزمها بين وجوب حلولها

فليس بمجرد من اللواحق والصور العقلية لا يلزم كذلك في غيرها

الذي

اليها هو قولنا المرتسم بالمعقول الواحد ليس بمنقسم والجسم منقسم لا منزاح وجوب
كون الصورة الجسمانية بحجة على وجه اظهر كما اشار اليه واما اعتراضه المستفاد من
الشيخ ابي البركات وهو ان الهيولى غير ذات حجم وقد حكموا بانطباع الجسم المقدار
فيها فلم لا يجوز انطباع الجسم في المقدار فيها فلم لا يجوز انطباع المحسوسات في النفس
فالجواب عنه ان الهيولى انما تحصل موجودات وضعية لذلك الانطباع والنفس لا يجوز
ان تصير ذات وضع البتة وقوله هب انا ما ادركنا هو معنى كون الصورة جسمانية هي جسمانية
جسمانية لكنه لا يمنع كون الوهمية جسمانية والجواب انهم لم يمسكوا في ذلك بهذه الحجة بل
وهم وبيّنه او لعلك تقول ان الصورة العقلية قد تنقسم باضافة زوائد معنوية
اليها كقسمة المعنى الجنسي الوحداني بالفصول المنوعة والمعنى النوعي الوحداني بالعوارض
المصنفة فاسمع الوهم في هذا الفصل سوال الاصحاب الكاملين والاضمار الذي ذكروه
وهو ان تنقسم الصورة العقلية الى جزئيات لها واعلم ان قسمة الكلي الى الجزئيات انما
تكون باضافة زوائد معنوية وتلك الزوائد تكون اما مقومة لماهيات الجزئيات او غير
مقومة فان كانت مقومة كانت فصولا وكانت القسمة بها قسمة المعنى الجنسي الوحداني بالعوارض
المنوعة كقسمة الحيوان باضافة الناطق وغير الناطق اليه الى الانسان وغيره وان
لم تكن مقومة كانت عرضية ولا يخلو اما ان تكون الحاصل بعد اضافتها الى ذلك الكلي
قابلا للشركة او لم يكن فان كان القسمة بها قسمة المعنى النوعي الوحداني بالعوارض المصنفة
المصنفة كقسمة الانسان بالسواد والبياض الى السودان والصقالبة وان لم يكن
قابلا للشركة كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعي الواحد بالعوارض الجزئية المشخصة واما لم
يذكر الشيخ هذا القسم لان الحاصل فيه لا يكون معقولا بل يكون محسوسا قوله لم
يجوز ذلك لكن يكون فيه الحاق كلي بكلي يجعله صورة اخرى ليس جزءا من الصورة الاولى
فان المعقول الجنسي والنوعي لا ينقسم في ذاته الى معقولية المعقولات بنوعيته وصنفيته
يكون مجموعها حاصل المعنى الواحد الجنسي والنوعي ولا يكون نسبته الى المعنى الواحد
المنقسم نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى العقلي الواحد البسيط الذي

لا يقع المنقسم بالمعنى

ليس متوقعا تنقسم بمحلها بوجه لكان غير الوجه الذي تشكل به اولا من جواز القسمة
الى المتشابهات وكان كل واحد من جزئيه اولى بان يكون البسيط الذي هو الكلام هذا
هو التنبيه على تحقق الحق فيه وهو ان هذه القسمة يجوز ان يتنوع الوجود وخلاف القسمة
المفروضة لكنها بالحقيقة لا يكون قسمة بل هي تركيب تلك الصور الكلية كالحيوان بصورة كلية
اخرى كالناطق يحصل صورة ثالثة كالانسان ليس الحاصل جزءا من الصورة الاولى اي
الحيوان فان المعقول الجنسي كالحيوان لا ينقسم في ذاته في معقوليته الى معقولات نوعية كالانسان
والفرس يكون مجموعها هو حاصل معنى الحيوان وكذلك النوعي كالانسان لا ينقسم
الى معقولات صنفية كالعرب والعجم يكون مجموعها حاصل معنى الانسان وايضا لا يكون
نسبته من الانواع والاصناف الى الحيوان او الانسان المقسوم نسبة الاجزاء
بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى العقلي الواحد البسيط الذي اشترطنا به على تجزئة
محله ينقسم بحلولها بوجه كالجنس والفصل لكان غير الوجه الذي تشكل به قبل هذا
من قوله القسمة الى اجزاء متشابهة كالجسم وكان كل واحد من اجزائه البسيط الذي
لا ينقسم لجنسه العالي اولى بان يجعله البسيط الذي استدللنا به لئلا يرد من وجه
اشارة انك تعلم ان كل شيء يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقل ذاته
عاقلة منه لذاته فكلما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته يريد بيان ان كل عاقل فهو معقول
وان كل معقول قائم بذاته فهو عاقل وابتداء بالاول فقوله كل شيء يعقل
شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقل ضروري قياسي واما ان القوة
القريبة لا نصير القوة ثلاث مراتب بعيدة هي العقل الهيولاني ومتوسطة هي العقل بالملكة
وقريبة هي العقل بالفعل وهي التي تقتضي ان يكون للعاقل ان يلاحظ معقولاته متى شاء
فالمراد ان كل شيء يعقل شيئا فله ان يعقل بالفعل متى شاء ان ذاته عاقلة لذلك الشيء
وذلك لان تعقله لذلك الشيء هو حصول ذلك الشيء له وتعقله لكون ذاته عاقلة لذلك
الشيء هو حصول صورة ذلك الحصول له ولا شك ان حصول الشيء له لا ينفك عن حصول
ذلك الحصول له اذا اعتبره معتبر والفاضل الشارح استدرك على قول الشيخ انه يعقل

لكن متناقض من حيث ان العقل من حيث انه عاقل

بالعقل الغريبة من النفس بان العقول المفارقة ليس فيها شيء بالقوة على ما يثبت فهو
انما يعقل بالنفس قال وكان من الواجب ان نقول فانه يمكن ان يعقله بالامكان العام
لكون مساو لا لها وللنفوس الانسانية اقول الا الامكان العام يصح على الا نبائه
البعض على دايم العدم من غير ضرورة فلذلك لم يعبر به الشيخ عن المقصود في هذا
الموضع وعبر بالقوة القريبة التي مر ذكرها والمراد ان تعقل الشيء يستمد على
ضدور ذلك التعقل من المتعقل بالقوة القريبة فالمستمد على القوة هو المتعقل لا
المتعقل وكون المتعقل بحيث يجب ان يكون له بالنفس ما يكون لغيره بالقوة بسبب يرجع
الى ذاته لا ينافي ذلك فمن حقق هذا القياس وقال الفاضل الشارح ايضا هي
واما كبرى القياس فيدل عليها قوله فقلل عقل منه لذاته يعني تعقله لكون ذاته
عاقلة لذلك الشيء تعقل منه لذاته بوجه فان العلم بالتصديق علم بتصور الموضوع
لست اقول هو علم بتصور الموضوع فقط بل هو علم بتصور المجهول وعلم بادراكها
واما النتيجة فقوله فكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته وصورة القياس هكذا
كل شيء يعقل شيئا فله ان يعقل مع شيء كون ذاته عاقلا لذلك الشيء وكل ما له ان
يعقل كون ذاته عاقلا الشيء فله ان يعقل ذاته فكل شيء يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته
قوله وكل ما يعقل فمن شان ماهيته ان يقارن معقولا اخر ولذلك يعقل مع غيره
ايضا وانما يعقله القوة العاقلة المقارنة لا محالة يريد ان يبين ان كل معقول
فهو عاقل بالامكان بشرط ما سنذكره فذكر اولا ان كل معقول فمن شان ماهيته
ان يقارن معقولا اخر وبينه من وجهين احدهما انه ربما يعقل مع غيره فلو لم
يكن من شانه مقارنة الغير لامتنع ان يعقل مع الغير والثاني ان كونه معقولا
هو كونه مقارنا للعاقل قوله فان كان مما يقوم بذاته فلا مانع له من حيث هيئته
ان يقارن المعنى المعقول هذا هو الشرط المذكور وهو القيام بالذات
والمعنى ان كل معقول قائم بذاته فلا يمتنع من حيث ذاته ان يقارنه معنى معقول
وسبيل الاحتياج الى هذا الشرط ما سنذكره في الفصل التالي لهذا الفصل قوله

اساه الى الصور الى العلم

اللهم الا ان يكون ذاته ممنوعة في الوجود بمقارنة امور مانعة عن ذلك من مادة او
شيء اخر ان كان قد ثبت فيما مضى ان مقارنة المادة ولواحقها مانعة عن كون الشيء
معقولا وانما يصير معقولا بتجريده عنها فكل شيء يكون في الوجود ممنوا بمقارنة المادة
ولواحقها وان كان قائما بذاته كالجسم فهو خارج عن الحكم المذكور يعني منوع
الشيء ومنعه اي ابليته وقوله او شيء اخر ان كان يمكن ان يحمل على الصور المعقولة
المجردة فانها لا يعقل اذا كانت قائمة بعاقل اخر وان كانت تعقل اذا كانت قائمة
بذواتها قوله فان كانت حقيقته مسلمة لم يمتنع عليها مقارنة الصورة العقلية لها وان
كان ذلك لها بالامكان وفي ضمن ذلك امكان عقله لذاته اي ان كانت حقيقته مسلمة لذاته
غير قائمة بغيره لم يمتنع على تلك الحقيقة بحسب ذاتها ان يقارنها الصورة العقلية فكانت
عاقلة لتلك الصور بالامكان فان معنى التعقل هو حصول الصور العقلية عندها وفي
ضمن ذلك امكان تعقله لذاته لان تعقل غيره يستلزم تعقل كونه متعقلا له بالقوة القريبة وهو
يتضمن تعقله لذاته وتقرير الكلام في ضمن ما يلزم ذلك امكان عقله لذاته فثبت اذن
ان كل معقول قائم بذاته عاقل لغيره ولذاته بالامكان وقد ثبت من الحكم الاول
ان كل عاقل لشيء فهو معقول لذاته قال الفاضل الشارح المقصود من هذا الفصل
بيان ان كل مجرد فانه يمكن ان يكون عاقلا بالامكان العام وبرهانه ان كل مجرد
ان امكن ان يعقل غيره اي امكن ان يعقل ذاته لكنه يمكن ان يعقل غيره بيان
الشرطية ان كل من يعقل شيئا فيمكنه ان يعقل تعقله لذلك الشيء وكل من امكنه ذلك امكنه
ان يعقل ذاته وبيان صدق المقدم ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا وكل ما يصح
ان يكون معقولا وحده صح ان يكون معقولا وحده صح ان يكون معقولا مع غيره
وكل ما هو كذلك يصح ان يقارن غيره فاذن كل مجرد يصح ان يقارن غيره وصحة هذه
المقارنة لا يتوقف على حصول المجرد في جوهر العاقل لان حصوله نفس المقارنة
فيتوقف صحة المقارنة على حصول المجرد فيه يتوقف صحة الشيء على وجوده المتاخر عنها فاذن
المجرد سواء وجد في العقل او في الخارج يلزمه صحة مقارنة الغير ولا معنى للتعقل الا المقارنة

فاذن كل مجرد يصح ان يعقل غيره واقول انه اراد ان يجعل الحكم المذكور
في هذا الفصل حكما واحدا اذا جعل الجملة استثنائية وجعل الاول بيان الشرط والثاني
بيان الاستثناء والاظهر ما قررناه ثم اعترض على قوله كل مجرد يصح ان يعقل غيره
بان قال اما قولكم كل مجرد يصح ان يكون معقولا ليس ببديهي فهو محتاج الى برهان خصوصا
مع اعترافكم بان حقايق الباري تعالى وحقايق العقول بل القوى البسيطة غير معقولة
للبشر والجواب ان الحكم بان كل مجرد يصح ان يكون معقولا ليس مما ذكر الشيخ في هذا
الفصل بل هو مذكور في الفصل الذي ذكر فيه احوال الادراكات الحسية والخيالية
والعقلية فذم الكلام فيه فايراد الاعتراض ههنا عليه غير مناسب كون ذات الباري
وذوات العقول غير معقولة بالقياس الينا لا ينفي امتناع تعقلها في نفسها ثم قال وان
سلمنا فلم قلتم ان ما يصح ان يعقل مع غيره فلعل من المجردات ما لا يصح ان يعقل الا مع
تعقلها وكيف يحكم بامتناع ذلك مع انه يكون ظاهر مذهبه ان العلم بالشيء والعلم بغيره للاجتماع
والجواب ان تعقل كل موجود يمتنع ان ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما
يجري مجرى سائر الامور العامة ولذلك حكم بعضهم بان التصور لا ينفك عن تصديق ما
والحكم بين شيئين يستدعي مقارنتهما في الذهن فاذن لا شيء يصح ان يعقل وحده الا
ويصح ان يعقل مع غيره ثم قال وان سلمناه فلا بد من دليل على ان كل مجرد فانه
يصح ان يعقل مع كل ما عداه حتى يتم قولكم ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل كل الاشياء
والجواب ان المطلوب ههنا هو اثبات العاقلية لكل ما هو مجرد ويكفي فيه صحة مقارنة
لمعقول واحد واما اثبات صحة تعقل كل الاشياء لكل مجرد فشيء لم يدع الشيخ ههنا
وليس في تقرير كلامه اليه حاجة ثم قال وان سلمنا فلم قلتم ان صحة المقارنة يكون في الخارج
ولم لا يجوز ان يكون مشروطا بان يكون في النفس قوله لو توقف صحة المقارنة على حصول
المجرد في النفس لزم تاخر صحة الشيء عن وجوده مغالطة فان المقارنة جنس تحته ثلثة
انواع مقارنة الحال للمحل ومقارنة المحل للحال ومقارنة احد الحالين للاخر ولا يلزم
من صحة الحكم بنوع واحد على شيء صحة الحكم بساير الانواع عليه فان العرض يصح ان
يقارن

غيره مقارنة الحال للمحل من غير عكس وكذلك الصورة وبالجواهر بالعكس واذا ثبت
ذلك كان توقف صحة مقارنة المجرد لغيره التي هي مقارنة الحال على حصول المجرد في العاقل
الذي هو مقارنة الحال للمحل لتوقف صحة وجوه نوع على وجوه نوع اخر ولا يلزم منه محال
قال وبتقدير ان لا يكون احدهما متوقفا على الاخر لكن لا يلزم من صحة وجود نوعين من
المقارنة صحة النوع الثالث الذي لا يتصور يعقل المجرد الا به والجواب ان حصول نوع
من المقارنة كاف في الدلالة على صحة طبيعة المقارنة مطلقا من حيث الماهية المشتركة
وهي كافية في تقرير الحجة ثم قال وان سلمنا ان هذه الانواع متساوية في الماهية لكن
لا يلزم من صحة حكم على ماهية عند كونها في الذهن صحته عليها في الخارج فان الانسان
الذهني يحتاج الى موضوع بخلاف الخارجي والخارجي حساس متحرك بخلاف الذهني
والجواب ان اعتبار حصول نوع الانسان في الذهن من حيث هو ماهية الانسان
غير اعتبار حصوله في الذهن من حيث هي صورة ذهنية كما مر بيانه فان الاول هو نفس
الانسان والثاني هو الصورة المتعلقة بالانسان وهي تحتاج الى موضوع اخر شرا الاول
والعقل اذا حكم على الانسان باعتبار الاول وجب ان يطابق الخارج والا لارتفع
الوثوق عن احكام العقل واذا حكم بالاعتبار الثاني لم يجب ان يطابق الخارج لانه
لم يحكم على الانسان الخارجي بل حكم على الذهني وحده وههنا لم يحكم بصحة مقارنة المجرد
لغيره من حيث هو صورة ذهنية بل من حيث ماهيته ثم قال وان سلمنا الصحة في الخارج
مانع من وجود الحكم كما ان الحيوانية التي في الانسان يصح عليها من حيث الحيوانية قبول
فصل الفرس الا ان فصل الانسان يمنعها عن ذلك والجواب عنه ما يعلم مما مر الشيخ
في تعريفه وهم وتنبيه ولعلك تقول ان الصورة المادية في العوام اذا جردت
في العقل نالت هذا المعنى المانع فما بالها لا تنسب الى انها تعقل فقد تبين من قبل ان
المانع من كون الشيء معقولا هو اقترانه بالمادة والمجرد عنها بدا بمعقول لذاته
والمقترن بها يصير بتجريد العقل اياه معقولا فتبين ان التعقل لا يحصل الا بمقارنة
العاقل للمعقول فالوهم في هذا الفصل سؤال عن الصور المادية التي جردها العقل

وصارت معقولة لنا اذا فارقت صور الاخرى معقولة فلم لا تصير عاقلة لها مع
ان اللواحق زايلة والمقارنة حاصلة وبالجملة فهو سوال عن العلة المقتضية للاشتراط
المذكور في الفصل المتقدم قوله فجوابكم لانها ليست مستقلة بذواتها قابلة لما كلها
من المعاني المعقولة بل اشياء من انما يقارنها معان معقولة يرتسم بها لا هي بل
القابل لها جميعا وليس احدهما اولى بان يكون مرتسما بالاخر من الاخر به ومقارنتها
غير مقارنة الصورة والمتصور والما وجعه في الخارج فاذن لكن المعنى الذي كلاهما
فيه جوهر مستقل بذاته على حسب ما فرضناه اذا قارنه معنى معقول كان له بالامكان
جعله متصورا والجواب ان تلك الصور لما لم يكن في العقل مستقلة بذواتها قابلة لغير
من المعاني المعقولة لم يكن المعقولات حاصلة فيها بل كانت حاصلة معها في شيء اخر وليس
واحد من الصورتين الحاصلتين في شيء واحد بقبول الاخر اولى من الاخر بقبوله فلو
كان كل واحد منهما قابلا للاخر لكان كل واحد قابلا لنفسه وهو محال وكما لم يكن واحد
منهما قابلا للاخر فلا واحد منهما حاصل في الاخر والتعقل هو حصول الصورة
المعقولة في العاقل فاذن لا واحد منهما بعاقل للاخر بل العاقل لهما هو الشيء المتصور
بهما لانهما حاصلان فيه واما وجود تلك الصور في خارج العقل فالذي غير مجرد
والمادة مانعة من كونها معقولة فضلا عن كونها عاقلة فاذن لا يمكن ان يكون تلك
الصور عاقلة في حال من الاحوال لكن المعنى الذي كلاهما فيه اي الشيء العاقل
هو جوهر مستقل بذاته على حسب ما فرضناه اذا قارنه معنى معقول صار عاقلا
له وكان بالامكان العام ان يتصوره ويعقله فاذن الاستدلال بالتزام الشرط
في كون الشيء عاقلا وظهر من ذلك ان كل عاقل معقول وليس كل معقول عاقلا
واعترض الفاضل الشارح بان الصور المعقولة الحالة في شيء واحد لا يمكن
ان يكون متماثلة لامتناع اجتماع الامور المتماثلة ولانها صور الاشياء المختلفة بالماهية
فاذن هي مختلفة ومع ذلك يمكن ان يكون بعضها اولى بالحلية وبعضها بالحالية
اللاولى انها لما اختلفت الطبايع بالماهية صارت بالحلية اولى والجواب

ان كون احد الشيئين بالحلية اولى من الاخر يقتضي اختلافهما بالماهية اما عكس هذا الحكم
فغير واجب والحكم ليست محلا للبطوء لاختلاف ماهيتها والا لكانت محلا للسواد ولو
كان البطوء ايضا محلا لها انما هي محل للبطوء لكونه هيئة لها وكونها متصفة به وههنا
لا يمكن ان يقال احد المعقولين من حيث هو يعلو النسبة الى المحلية وصفه للاخر وكيف
وكل واحد منهما وجد للاخر اللاخر بحسب ماهيته وبحسب كونه معقولا فاذن ليس احدهما
بالمحلية اولى من الاخر ثم قال وان سلمنا لكن ذلك اعتراف بان مقارنة الصور المحلية للمحل
هي غير مقارنتها للحال فهاهنا لان الاولين حاصلان والثالث ممتنع وفيه اعتراف بان
الاولين لا يقتضيان كون المقارن عاقلا ولا يلزم من صحتهما صحة القسم الثالث في الخارج
الذي هو المقتضي لكونه عاقلا والجواب انه لم يستدل من صحة القسمين الاولين على صحة
القسم الثالث بل استدل من صحتها على صحة المقارنة المطلقة التي هي معنى يشترك الجميع فيه
فقط ثم بين ان احد الشيئين اللذين يصح مقارنتهما في محل هو ما ان يكون قائما بنفسه
كان عاقلا للاخر وهكذا لحصول الاخر فاستدل على ان الجزء المشترك بين القسم الثالث والقسمين
الاولين وعلى الجزء الخاص بالفرض والى ذلك اشار بقوله لكن المعنى الذي كلاهما فيه جوهر
مستقل بذاته على حسب ما فرضناه واعلم انه حكم بامتناع القبول على كل ما لا يكون مستقلا
مطلقا ثم حكم بذلك على الشيئين لا اختصاص لهما بالقابلية ولا الاخر بالمقبولية ولا
فالذي الحواشي عند من مركز على المحل من هو في المحل واعترض ايضا على قوله كان له بالامكان
جعله متصورا بان تصور العاقل للمعقول امر وراء المقارنة وعند ذلك يسقط
اصل الدليل والجواب ان المعنى المعقول قد يقارن الجوهر المستقل بذاته كالعقل الهيولاني
غير مجرد بل مع العوارض الغريبة ثم انه يصير مجردا بحسب استعدادات مالها لكل الجوهر ويصير
الجوهر بحسبه عقلا بالملكة وانما يكون هذا الحكم ويخرج من القوة الى الفعل بالامكان
الخاص فالحكم الشيء بالامكان العام لكون هذه الصور معقولة وانما يلزم من ذلك
مقارنة التعقل للمقارنة بل يلزم مقارنة المقارنة مع العوارض للمقارنة المجردة
وهم وتنبيه او لعلك تقول ان هذا الجوهر وان كان لا مانع له بحسب طبيعته النوعية فلا مانع

من حيث تشخصه التي ينضيف بها على المرتسم من معناه في جوهر عاقل بعقله لكالاستدلال
بصحة مقارنة ماهية الجوهر العاقل لسائر المعقولات عند كونها قائمة من هاهنا يعني
عاقلة يعقلها على صحة مقارنتها اياها عند كونها قايمة بذاتها يتوجه عليه الشك من وجهين
احدهما ان يقال للمقارنة شرط لا يوجد الا عند القيام بالغير والثاني ان يقال لها
مانع يوجد عند القيام بالذات فان هذين الاحتمالين يوجبان اختصاص صحة
وجود المقارنة باحدى الحالتين دون الاخرى لكن لما كانت الماهية عند ارتسامها
في العقل مجردة عن اللواحق الشخصية وعند قيامها بالذات حكم الاقتران بها لم يحكم
لحوقه بها الا عند القيام بالذات ولاجل ذلك ذكر الشيخ المانع اللاحق من حيث
تشخصه الذي ينفصل بها عن المرتسم من معناه في جوهر عاقل فان المرتسم فيه هو نفس الماهية
المجردة عن جميع اللواحق الغريبة لا باعتبار كونها صورة عقلية بل باعتبار كونها نفسا
لا وخارجي وقد مر الفرق بينهما والاشخاص انما ينفصل عن الماهية بزوايد ينضاف اليها
ولم يذكر الشرط اللاحق من حيث تشخصه الذي يلحقها باعتبار كونه صورة عقلية لكونه بهذا
الاعتبار خارجا عن البحث المقصود والفاضل الشارح لما لم يميز بين الاعتبارين
اورد هما جميعا قوله فيكون جوابكم ان هذا الاستعداد لشكل الماهية ان كان من لوازم
الماهية كيف كانت فقد سقط تشكيككم هو الجواب ان استعدادها للمقارنة اما
ان يكون لازما للماهية النوعية غير منفك عنها حال القيام بالذات والقيام بالعقل
العاقلة واما ان لا يكون لازما بل انما يحصل عند القيام بالقوة العاقلة فقط والقسم
الثاني ينقسم الى ثلاثة اقسام لانه اما ان يحصل مع المقارنة او بعدها او قبلها اما القسم الاول
وهو ان يكون استعدادها للمقارنة لازما للماهية فيقتضي كونها مستعدة للمقارنة
سواء كانت قائمة بالقوة العاقلة او بذاتها وعلى هذا التقدير يكون الشك ساقطا
واما القسم الاول من اقسام القسم الثاني وهو ان يكون حصول الاستعداد عند القيام
بالقوة العاقلة مع وجود المقارنة فباطل لان الشيء يجب ان يستعد اولا للصفة ثم
يحصل له تلك الصفة ولا يمكن ان يحصل الصفة ويستعد معها لحصولها اللهم الا اذا كان
الاستعداد

لصفة اخرى غير الصفة الحاصلة كاستعداد المعقولات الثواني التي تحصل بعد
حصول المعقولات الاول واما القسم الثاني منها وهو ان يكون حصول الاستعداد
بعد وجود المقارنة فباطل ايضا لامتناع حصول صفة لموصوف غير مستعد لحصولها
واما القسم الثالث وهو ان يكون حصول الاستعداد قبل وجود المقارنة فيقتضي هذا
الموضع ان يكون ذلك الاستعداد لاجل الماهية ايضا كما كان في القسم الاول فذلك لان
الماهية قبل المقارنة انما تكون مجردة عن اللواحق الغريبة لكونها معقولة فلا يكون هناك
شيء يفيدها الاستعداد لغير ذاتها وح يسقط الشك ايضا ونرجع الى المتن فقوله
ان هذا الاستعداد لشكل الماهية ان كان من لوازم الماهية كيف كانت فقد سقط
تشكيككم اشارة الى القسم الاول من القسمين الاولين ومعنى كيف كانت ان الماهية سواء
كانت في العقل او في الخارج وقوله وان كان انما يكتسبه عند الارتسام في العقل
اشارة الى القسم الثاني المنقسم الى الاقسام الثلثة والارتسام في العقل وان لم يكن
بانفراده مقارنة معقول لشيء الا انه في محل لكنه مقارنة لمحل بما معقولان فهو ايضا
مقارنة الماهية لمعقول وقوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب
له اشارة الى القسم الاول من الثلثة والفاء في قوله فيكون يقتضي العطف على قوله والمعنى ان الماهية ان كانت انما يكتسب الاستعداد عند الارتسام في العقل الذي هو
المقارنة فيكون حصول الاستعداد المستفاد مع حصول الاكتساب وقوله فيكون لم تكن
استعدت للشيء حتى حصل فاستعد له اشارة الى بيان فساد هذا القسم والفاء في قوله
فيكون لجواب الشرط المذكور في قوله وان كان انما يكتسبه والفاضل الشارح جعل قوله
فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب جوابا للشرط وبيانا لفساد
القسم الثاني من القسمين الاولين فتحير لذلك في تفسير الفاظ الكتاب وقد اضطر
ثم زيفها وترك المتن غير مفسر وقوله او لم يكن استعد اولا وقد كان ذلك الشيء
وجدت اشارة الى القسم الاخر الثلثة وبيان حاله وكان في قوله وقد كان تامة
بمعنى حصل وقوله وهذا كله محال تصريح ببطلان القسمين المذكورين من الغرض انما

التسم الثالث الباقي من الثلثة وقوله فيجب اذن ان يكون هذا الاستعداد
قبل المقارنة فهو للمامية اشارة الى القسم الثالث من الثلثة وبيان انه راجع الى كون
الاستعداد لازما للماهية وقوله بل لعل الاستعدادات الخاصة ببعض ما يتعلق
بتلك المقارنة الاولى اشارة الى ما ذكرنا من كون الاستعداد لعلة اخرى غير الماهية
وههنا قد تم الجواب قوله وكذلك فاعلم ان الماهية المعنى الجنسي استعدادا لكل فصل
فان لم يمكن له خروج الى الفعل فانه يبطل الكلام فيه كما في المعنى الجنسي النوعي
جواب عن شك آخر تقريره ان يقال المعنى المشترك الجنسي كالحيوان مثلا اذا كان لفصل كالناطق
لم يكن مستعدا لمقارنة فصل آخر كالصاهل واذا جاز ذلك فلم لا يكون الماهية
المعقولة عند كونها قائمة بذاتها غير مستعدة للمقارنة وان كانت عند كونها قائمة بالعاقلة
لتى العاقلة مستعدة لها والجواب ان المعنى الجنسي من حيث طبيعته الجنسية مستعد لكل واحد
واحد من الفصول التي تقارنه مقارنة متقومة لوجوده محصلة لانيته فان لم يكن لبعضها
كالصاهل مثلا خروج الى الفعل لوجود مانع كالناطق مثلا فتقوم المعنى الجنسي وتحصيله
نوعا واخرجه بذلك عن كونه طبيعة غير محصلة مستعدة لمقارنة الفصول فزال ذلك
الاستعداد بوجود هذا المانع لا من كونه طبيعة الجنسية بل بعد زواله عن تلك الطبيعة
فهو مستعد لمقارنة الفصول ما دامت طبيعته الجنسية باقية واذا كان حال الجنس الذي
لا يتحصل وجوده الا بالمقارنة كذلك فكيف يكون حال الانواع المحصلة الغنية عن المقارنة
في كونها مستعدة لمقارنة امر اخر يلحقها لحوق شيء غير محتاج اليه اي انما يكون الانواع
باقية على الاستعداد ما دامت على طبايعها النوعية او لا من الاجناس وكما كان
الماهية المعقولة التي نحن في قضيتها نوعية محصلة غنية عن مقارنة سائر المعقولات
فهي باستلزام استعداد مقارنتها بحسب الذات في جميع الاحوال اولى من غيرها منه
انك اذا حصلت ما اصلته لك علمت ان كل شيء ما من شانه ان يصير صورة معقولة
وهو قايم الذات فانه من شانه ان يعقل فيلزم منه ذلك ان يكون من شانه ان يعقل
ذاته هذا الظاهر وهو تذكرة لما سبق في الفصول المتقدمة قوله وكل ما من شانه

ان يحل ما من شانه ان يكون من شانه ان يعقل ذاته فواجب له ان يعقل ذاته وهذا
مكمل ما يكون من هذا الجنس غير جايز عليه التغيير والتبدل بل قد تبين فيما مضى ان الماهيات
المعقولة انما يكون مجردة عن اللواحق الغريبة عن مقارنة الا ما يلزم ذاتها عن ذاتها
فما كان منها مجردا بنفسه وباحوال نفسه لا بتجريد العقل اياه كالعقول المفارقة وما
قبلها كان من شانه ان يجب له ما من شانه لان المقتضي لما من شانه لا يكون الا ذاته ولا
يكون هناك مانع وما يقتضيه ذات الشيء ولا مانع من يكون لا محالة واجبا له ما دامت الذات
باقية وما يجب بحسب الذات يدوم بدوامها ويمتنع ان يتغير ويتبدل فاذن يجب ان يكون
ما هو مكذا معقولا عاقلا لذاته وما يصح ان يكون معقولا وما كان مجردا بنفسه غير
مجرد باحوال نفسه كالنفوس المفارقة بالذات التي تتم افعالها بالتصرف في المادة لا يكون
من شانه ان يجب له ما من شانه لتوقف ما من شانه على غير يحصل في كل ما يكون مجتمعا
للاسباب وممتنع ما يفوته بعضها وههنا قد تم الكلام في ادراك النفس وبقي الكلام
في تحريكها تكملة النمط بذكر الحركات عن النفس تنبيه لعلك الآن تشتهي ان تسمع كلاما في
القوى النفسانية التي يصدر عنها اعمال وحركات تشتمل على هذه الفصول من تلك التفصيل
ومعناه ظاهر اشارة اما الحركات حفظ البدن وتوليده فهي تحريكات في مادة الغذاء
يريد ان يشير الى الحركات المنسوبة الى النفس النباتية التي تصدر افعالها المختلفة من غير ادراك
والى القوى التي هي مبادي تلك الافعال وهي التي يسميها الاطباء قوى طبيعية واعلم ان
النفوس انما تفيض على الابدان المركبة بحسب قرب امزجتها من الاعتدال وبعدها عنه
كما مر ولا بد في الامزجة المعتدلة من اجزاء حارة بالطبع وتنبعث ايضا من كل شيء
فاعل مناسبة للحيوة يكون آلة لها في افعالها وحاملة لقواها وهي الحرارة الغريزية
فالحرارتان يشتملان على تحليل الرطوبات الموجودة في البدن المركب ويعاونهما
على ذلك الحرارة الغريبة من خارج فاذن لولا شيء يصير بدلا لما يتحلل منه لفسد المزاج
بسرعة وبطل استعداد المزاج لاتصال النفس به فحسب المركب في القيام الالهية
جعلت النفس ذات قوى تجذب ما يشبه المركب بالقوة ويرد الى ما يشبه بالفعل فيضيفه اليه

بدلا عما يتحلل وهي قوى لا يخدها بعض الاجسام عنها لما كانت الاستحالة منتهية
الى الانحلال ولم يكن من شان القوى الجسمانية ان يجبر ما يحلل الا الى تمام ابدا كانت باقية
بحاله وكانت العناية الالهية مستعقبة للطبائع النوعية دايما فقدر بعض اشخاصها
الاشخاص انما يبقى لتعذر اجتماع اجزائه بعد من الاعتدال والنسبة التي يقتضيها
على سبيل التولد واما فيما تعذر ذلك لقربه منه ولضيق عرض مزاجه فيما سبيله
التوالد وجعلت بعض الاخر ذات قوى تحرز من المادة التي يحصلها الغاذية ما يجعلها مادة
لشخص آخر من نوعه وكما كانت المادة المحرزة للتوليد لا تحمل اقل من المقدار الواجب
لشخص كامل اذ هي تحرز من شخص جعلت النفس التي لها ذات قوى لتصيير من المادة
التي يحصلها الغاذية شيئا فشيئا الى المادة المحرزة فيدريها مقدارها في الاقطار على تناسب
يليق باشخاص ذلك النوع الى ان يتم الشخص فاذن النفوس النباتية التامة انما يكون
ذات ثلث قوى يحفظ بها الشخص اذا كان كاملا ويكمله مع ذلك اذا كان ناقصا ويبقى
النوع بتوليد مثله وهي المسماة بالغاذية والمنمية والمولدة للمثل فظهر من ذلك
ان افعال جنس القوى انما هي تصرفات في مادة الغذاء قوله تحيل الى المشابهة
سد البدل ما يتحلل اشارة الى غاية فعل الغاذية وقوله او لتكون مع ذلك زيادة في النشو
على تناسب مقصود محفوظ في اجزاء المغتذي في الاقطار يتم بها الخلق اشارة
الى غاية فعل المنمية قوله او ليحصل من ذلك فضل يعد مادة ومبدأ لشخص آخر اشارة
الى غاية فعل المولدة قوله وهذه ثلثة افعال لثلث قوى اشارة الى الاستدلال
بوجود الافعال على وجود القوى وقوله اولها الغاذية ويخدمها الجاذبة للغذاء
والماسكة للمجذوب الى ان يهضمه الهاضمة المغيرة والدافعة للثقل اشارة الى تقدم
الغاذية على الباقية لتقدم فعلها على افعالها والى خوادمها الاربع بحسب الافعال
الاربعة على الترتيب الذي ذكر قوله والثانية القوة المنمية الى كمال النشو لما كان
الانماء والتوليد معا محوجين الى كثرة المادة المفتقر تحصيلها والتصرف فيها
وكان الانماء اهم لانه يتعلق بكمال الشخص وانما احتيج الى توليد المثل لكون الشخص

معرضا للفناء يجعل الانماء مقدما على التوليد بعض التقدم والغاذية يخدم هذه القوة
في تحصيل المادة قوله فان الانماء غير الاسمان فان النمو والسمن يشتركان في شيء واحد في
شيء واحد وهو الازدياد الطبيعي للبدن بانضمام مادة الغذاء اليه ويفترقان
باشياء منها التناسب في الاقطار ومنها طلب غاية هي مقتضى الطبع ومنها الاختصاص
بوقت معين فالنمو يختص بجميعها والسمن يخالفه احيانا فيها ويوافقه احيانا والذبول
يقابل النمو والهزال يقابل السمن قوله والثالثة القوة المولدة للمثل وتنبعث بعد فعل
القوتين مستخدمة لهما فان القوة تنقسم الى نوعين مولدة ومصورة والمولدة ايضا
الى نوعين محصلة للبزر ومفصلة اياه الى اجزاء مختلفة كالاعضاء وهي التي تسمى مغيرة
اولى بالقياس الى التي بعد الغذاء خادمة للغاذية والغاذية والمنمية تخدمان المولدة
كما مر لكن انما هي بعد ولا الغاذية في اول الامر تقوى على تحصيل مقدار اكثر مما يتحلل
لصغر الجثة وكثرة الاجزاء الرطبة فيها فيعمل المنمية فيما يفضل من الغذاء ثم يعجز عن ذلك
لكبر الجثة وزوال الحاجة ولتقليل الرطوبات الاصلية التي تتغذى بها الحرارة الغريزية
فيقتصر على تحصيل ما يساوي ما يتحلل وتقف المنمية قوله ثم يقوى المولدة ملاوقة ثم تقف
ايضا عند الكبر من تمام النمو بزيادة النفس للتوليد فتقوى المولدة ملاوقة اي حينا بعد
المنمية عنده ملاوقة تبع الملم وكسر وضمه اي حينا من الدهر ودهرية ثم كذلك الحركات الغاذية
عن ايراد بدل ما يتحلل ثم تعجز عن ذلك فتستولي المولدة فيه او في المزاج
بسبب الاختلاط المفرط فيصير المادة غير مستعدة لذلك ويحل المولدة ايضا قوله وتقف
الغاذية عمالها الى ان يعجز بحال الاجل انما كان الاجل عند عجزها عن ايراد البدل بسرعة
تحلل الاجزاء والحرارة لخروج المزاج عن الاعتدال وانطفاء الحرارة الغريزية لعدم الموارد لها
ووجود ما يضادها اشارة اما الحركات الاختيارية فهي اشد نفسانية يريد ان يشير
الى الحركات المنسوبة الى النفس الحيوانية التي يفعل افعالها المختلفة بارادة والى مبادئها
والحركة الاختيارية هي التي تصدر عن شيء يقدر على الفعل والترك وشيئا في نسبتها
اليه بحسب القدر ترجح احدهما وانما قال هذه الحركات اشد نفسانية لانها في النفوس الارضية

يصدر عنه الا فعال المتناسبة من غير عكس واعلم ان لهذه الحركات مبادي اربعة مترتبة ابعدها عن الحركات هو القوى المدركة وهو الخيال والوهم في الحيوان والعقل العملي بتوسطهما في الانسان ويليها القوة الشوقية فانها تنبعث عن القوى المدركة وتنبعث الى شوق نحو طلب وانما تنبعث عن ادراك الملائم في الشيء اللذيذ او النافع ادراكا مطابقا او غير مطابق وتسمى شهوة والى شوق نحو دفع وغلبة انما تنبعث عن ادراك منافاة في الشيء المكروه او وتسمى غضبا ومنافرة وهذه القوة تتبع القوى المدركة ظاهرة وكان الرئيس في القوى المدركة الحيوانية هو الوهم فالرئيس في القوة المحركة هو هذه القوة ويليها الاجماع وهو العزم الذي يجزم بعد التردد في الفعل والترك وهو المسمى بالارادة والكراهة ويدل على مغايرته للشوق كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهيه وعند وجود هذا الاجماع يترجح احد طرفي الفعل والترك اللذين يتساوى نسبتهما الى القادر عليهما ويليه القوى المنبثة في مبادي العضل المحركة للاعضاء وتدل على مغايرتها لسائر المبادي كون الانسان المشتاق العازم غير قادر على تحريك اعضائه وكون القادر على ذلك غير مشتاق ولا عازم وهي المبادي القريبة للحركات وفعلها تشنيج العضل وارسالها وتساوي الفعل والترك بالنسبة اليها قوله ولها مبدا عازم مجمع اشارة الى الاجماع المذكور وقوله منزعا ومنفعلا عن خيال او وهم او عقل اشارة الى المبادي البعيدة وقوله وينبعث عنها دفع غضبي واحد للضار او دفع شهواني جالب للضروري او النافع الحيواني اشارة الى القوة الشوقية المتوسطة بين القوى المدركة والاجماع قوله فينطبع ذلك بالانبثاث في العضل مع القوة الخادمة لتلك الامور اشارة الى المبادي القريبة المذكورة وقوله فينطبع ذلك اشارة الى ان هذه القوى انما تطيع الاجماع وتلك الامور اشارة الى المبادي الثلثة لهذه القوى المدركة فالحاكم بالحقيقة هو هذه والباقية آمرة وما ذكر كون الشوق منبعثا عن القوى المدركة وكون القوى مطيعة للاجماع استغنى عن ذكر الرئيس فاقتصر على ذكر استناد الاجماع الى الشوق اشارة الجسم الذي في طباعه ميل مستدير فان حركاته المستديرة غير الطبيعية

والا لكان حركة واحدة بعينها بالطبع مهروبا عنها بالطبع ويكون طالبا لحركة وضعا ما بالطبع من جهة وهو تارك له بالحركة عنه ومن المحال ان يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع او المهروب منه بالطبع مقصودا بالطبع بل ويكون ذلك بالارادة المقصود غرض ما يوجب اختلاف الشأن منه بان حركاته نفسانية ارادية يريد بيان كون الحركات المستديرة الفلكية صادرة عن نفس فلكية لا عن طبيعة والنفس الفلكية هي التي تصدر عنها افعال غير مختلفة بارادة والطبيعة هي التي تصدر عنها افعال غير مختلفة من غير ارادة فالفارق بينهما هو وجود الارادة وعدمها وعالم الارادة لا يطلب شيئا بحركة ولا يترك شيئا يطلبه واجدا له ربما شعر كون الحركة لتصور غرض موجب لذلك الاختلاف ولما كانت المستديرة طالبة لحدود واوضاع تركها وهاربة عن حدود واوضاع تطلبها لم يمكن ان تكون طبيعية فهي اذن نفسانية وانما لم يحتمل ان تكون قسرية لان المقسور حركة صادرة عن مبدا مستند بطباعه لا عن خارج عن ذلك المحرك والنفس الكتاب ظاهر معدوم المعنى الحسي الى مثله نحو الارادة العقلية فان كل معنى محمول على كثيرين غير محصورين فهو عقلي سواء اعتبر ابو احد شخصي كذلك ولد ادم او غير معتبر كقولنا كل انسان مقدم لان النفوس الفلكية وشمر عالجملة ان احدهما ان الارادة التي تطلب معنى حسيا كما زيد بعينه اللعبة مثلا ارادة حسية اي متعلقة بمحسوس والارادة التي تطلب معنى عقليا كلية الجنب مطلقا مثلا ارادة عقلية اي متعلقة بشيء معقول فالارادة اما حسية واما عقلية ولما كان المعنى الذي يحمل على كثيرين غير محصورين سواء كان معتبرا بواحد شخصي كولد ادم او لم يكن كالانسان فهو معنى عقلي ولا نظر في كونه عقليا بتقييده بالشخص وانما قيد قوله غير محصورين لان المعنى الذي يطلق على كثيرين ربما يكون جزئيا كقولنا كل واحد من هؤلاء الناس الى العدد كثيرا من الناس المعينين وكان ظاهرا اشارة حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنيل الحركة فانها ليست من الكمالات الحسية ولا العقلية وانما تطلب لغيرها يريد بيان ان النفس الفلكية التي تصدر عنها الحركة المستديرة ذات نفس ارادة عقلية كالنفوس الانسانية وانما خص الجسم الاول بالذكر

لانه في النمط الثاني اقام البرهان على وجوب وجه ما كونه ذا حركة مستديرة وعلى امتناع سائر انواع الحركات عليه ولم يعرض لسائر الافلاك فيعنون الحركة لا يمكن ان يقصدها لذاتها لانها حركة قار الذات بحسب طبيعة او ارادة او غير ذلك لان معنى الشيء يدوم بدوامه وما لا قرار له في ذاته لا يمكن ان يدوم بدوام من له قرار فالحركة العارية اما تقصدها لا لذاتها بل لشيء اخر يحصل بها ويكون تقصده لذاته وذلك الحركة هو ذلك الشيء لا الحركة فاذن الحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها وقولهم في تعريف الحركة انها كمال مبدا اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة لا ينافي ما ذكرنا لان معنى كالتها المنسوبة الى الاول وهو تأديتها الى كمال ثان فهو اعتبار والى ما كونها غير مطلوبة لذاتها ولما تقرر هذا فنقول لما ذكرنا ان الارادة اما حسية واما عقلية والحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها لا بالحس ولا بالعقل فاذن حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنيل الحركة قوله وليس للاولى لها الا الوضع وليس هو بعينه موجودا بل فرضي وفرضي بعد غير متعين بل بمعنى كلي فذلك ارادة عقلية عامة الحركة اما ان تكون او وضعا معينا او كيفا او كما كذلك والارادة انما تطلب شيئا يكون حصوله اولى لها من لا حصوله ولما كانت اصناف الحركات ممتنعة على الجسم الاول الا الوضعية على ما ذكره في النمط الثاني فليس الاولى لارادته الا الوضع المعين الذي تطلبه بالحركة والمطلوب يمتنع ان يكون حاصلا للطالب حال كونه طالبا فاذن الوضع المعين الذي تطلبه تلك الارادة ليس بمعين موجود بل بمعنى مفروض ومن هذه الارادة وتتجه اليه بالحركة والتعين لانه في الكلية لان كل واحد كل كلي فله نحو كلية بعين ممتاز به عن سائر ما تحته وذلك الكلي فاذن المعنى المفروض لا يجب ان يكون جزئيا سواء جزئي والكلي اما الجزئي فاذا احصر وقوع الحركة المتوجهة اليه عنه وتكرر حركة الجسم الاول التي هي علة لوجود الزمان غير منتف فاذن مطلوب ارادة الجسم الاول هو وضع معين من وضع كلي وتعينه بالجسم الجزئي الواحد لا يغير كليته كما في المعترضة وايضا الارادة المتوجهة الى مرادة كلي عقلي على ما مر ايضا في المعترضة فاذن ارادة الجسم الذي هي مبدأ حركته الوضعية

عقلية قوله وكن هذا السر الظاهر من هذه المسئلة من ان المباشر للتحريك الفلكي نفس جسمانية هي صورته المنطبعة في مادته وان الجوهر المجرد عن مادته الذي يستكمل به نفسه هو عقل غير مباشر للتحريك والشيخ قد استدل بما ذكر على ان المباشر للحركة ذو ارادة عقلية وقد تقرر فيما مضى ان القوى الجسمانية ليس من شأنها ان تعقل وان العقول التي من شأنها ان تعقل لما من شأنها ليس من شأنها ان تباشر التحريك فاذن وجب ان يكون للفلك نفس مغايرة كالنفوس الناطقة الانسانية من شأنها ان تعقل وتباشر التحريك لتكون ذا ارادة عقلية وليصدر عنها الحركة المستديرة لكن لما كان القول بذلك مخالفا للجمهور منهم لم يصرح به الشيخ واشار الى ذلك بقوله وكن هذا السر والفاضل الشارح ذكر ان الشيخ تكلم في هذه المسئلة في هذا الكتاب في اربعة مواضع وذكر في جميعها انه ههنا سر لكنه لم يفصل القول فيه الا في الموضع الرابع فالاول في هذا الموضع والثاني في آخر الفصل العاشر من النمط السادس حيث قال واما نفس السماء فهو صاحب ارادة جزئية او صاحب ارادة كلية تتعلق بها لنسائر ضربا من الاستكمال ان كان وفيه سر والثالث في الفصل الرابع عشر من ذلك النمط حيث تكلم في كيفية نسبة النفس الى العقل وانه اذا طلبت الحق بالمجاهدة فربما لاح لك سر واضح خفي والرابع في الفصل التاسع من النمط العاشر فانه قال هناك ثم ان كان ما يلوح ضرب من النظر مستورا الا على الراسخين في الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة التي هي لها كالمبادي نفوسا ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها علاقة ما كالنفوس معها ابدا لنا في الموضع صرح بحقيقته ذكر السر تنبيه الرأي الكلي لا ينبعث منه شيء مخصوص جزئي فانه لا يخص جزئيا دون آخر الا بسبب مخصوص لا محالة يقترن به ليس هو وحده يريد بيان ان نفس الفلك التي هي ذات ارادة عقلية هي ايضا ذات ارادة جزئية والفاضل الشارح جعل مبدأ الارادة الكلية نفسا مجردة ومبدأ الارادة الجزئية نفسا اخرى منطبعة فقال الشيخ لم يذهب الى ذاهب قبله فان الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذا نفسين اي ذا ذاتين متساويتين سواء كانتا معا بل مذهب الشيخ هو ان للكل فلك نفسا واحدة مجردة منبعث عنها صور جسمانية

على مادة الفلك فتقوم بها وهي تدرك المعقولات بذاتها وتدرك الجزئيات بجسم
الفلك وتحرك الفلك بتوسط تلك الصورة التي هي باعث تحريكها كما هو مذهب ابن سينا واتباعه
تعينها على ما صرح به فيما نقل عنه هذا الفاضل من النمط العاشر ولكن يرجع الى المعين قوله
الرأي الكلي لا ينبعث منه شيء مخصوص جزئي من حكم كلي وباقي كلامه هو البرهان عليه وقوله الا
بسبب مخصص لا مخصص له فيه اشارة الى كيفية انبعاث الجزئيات عن الكليات قال
الحكم بان هذا الدرهم ينبغي ان يبذل مثلا لا ينبعث عن الحكم بان الدرهم ينبغي ان يبذل الا
مع الشعور بهذا الدرهم قوله والمراد بالجزئي ما يقال الجزئي للغذاء انا نشعر ونحصل
غذاء جزئي ينبعث من ادراك جزئي وهو انه ههنا كان يطلب الغذاء بكليته وانما يحصل على
الجزئي وان كان لو حصل له شخص آخر بدله لم يكرهه بل قام مقامه فليس ذلك دليلا
على انه كان ذلك متمثلا عنده بهواه الى شكل يدل على ماكل وهو ان معنى الحول زدنا بالثاني
تناول الغذاء مطلقا لا تناول غذاء معينه وذلك لانه حين يتناول اي غذاء وجده
فارادته تلك كليه لانها حمل كلي ثم انه اذا احضر غذاء ما جزئي تناوله وذلك يدل على
صدور الفعل الجزئي عن الارادة الكلية فازال هذا الشك بان حاصل المبداء الاول لهذا
الفعل هو طلب الغذاء والجزئي انما يطلب غذاء جزئيا يدركه كما اخرجه لانه لا يعقل الكليات
مجردة ثم انه ينبعث من ذلك التخيل شوق الى ذلك الغذاء الذي يدركه فيعزم على طلبه
ويتحرك في الطلب فان وجد غذاء آخر عزم بالشخص قام مقام ما طلبه لكونه بالنوع هو هو
او رجوعه الى الغذاء لا الى هذا الجزئي بل ارادته وذلك لا يدل على انه كان الغذاء الكلي متمثلا عنده
قوله وكذلك في قطع المسافة يتخيل لحدوده جزئية ايا ما يقصد وربما كان ذلك التخيل مطويا على
وربما كان بحذوه الوجه كما اتحد والحركة المستمرة على الاتصال وذلك لان التخيل المخصصة
والجزئية في التخيل كالامر في الحركة لما فرغ عن بيان حكم المدرك ذكر المقصود منه
وهو الاستدلال بصدور الحركة عن الارادة الكلية على وجود الارادة الجزئية وتبين
كيفية ذلك فذكر ان المسافة تستند لا محالة على امتداد يمكن ان يفرض فيه حدود جزئية
يجري المسافة فيها الى اجزائها الجزئية مقاطع تلك المسافة بحسب تلك الحدود واحدا بعد
واحد

ويتبعث عن كل حد ارادة جزئية لقصد ذلك الحد وقطع ذلك الجزء من المسافة الذي
اتصل بذلك فيصير تلك الارادة الجزئية سبب قطع ذلك الجزء ثم الحال لا يخلو اما ان ينقطع
التخيل فينقطع الارادة والحركة فيقف المتحرك او لا ينقطع بل يتصل التخيلات متجددة
على التوالي بحسب اتصال المسافة ويتصل الارادات المنبعثة عنها فيستمر الحركة وكما ان
استمرار الحركات لا يمنع تخصيصها ولا يقتضي كليتها كذلك استمرار التخيلات والارادات
على سبيل الانصرام والتجدد لا يمنع جزئيتها ولا يقتضي كونها كلية قوله وبالجملة هذا
ما تخصص الارادة بشيء جزئي حتى يكون والارادة الكلية متعلقها مرادها كلي ولا يجب له
تخصص جزئي ولما فرغ عن بيان كيفية كون الارادة الكلية مع الارادات الجزئية
للحركات الجزئية جعل الحكم كليا في صدور شيء ما لا فعال الجزئية عن الارادات الكلية وذكر
ان ذلك انما يكون عند تخصص الارادة الكلية بشيء جزئي كما ذكر فان الارادة الكلية
من حيث هي كلية يقتضي مرادا كليا ولا يوجب تخصيصا جزئيا فلا محالة يحتاج في ذلك الى
انضمام امر جزئي اليه قوله ولكن انفسنا فرتما تعقلنا قضية كلية من مقدمات كلية
فيما يجب ان نفعل ثم اتبعنا ما قضيناه جزئيا ينبعث منها شوق وارادة يعني ان
ضربا من النحو الوهمي فينبعث منه الشوق المحرك الى الحركات الجزئية يصير من مراتب للاجل
المراد الاول وهذا استشهاد بكيفية صدور حركاتنا عن ارادتنا الكلية وتاكيد
لما ذكر فانا نتصور مثلا تصورنا انه ينبغي ان يصدر عنا بذل الدرهم
وهذا قضية كلية حصلناه من مقدمات كلية هي قولنا ينبغي ان يصدر عنا الفعل الجميل
ومن الافعال الجميلة بذل الدرهم ثم اتبعنا ما قضيناه جزئيا وهو ان هذا الدرهم
الذي في يدي ينبغي ان ابذله فينبعث من هذا القضية الجزئية شوق وارادة متعلقان
الى بذل الدرهم فينبعث القوة المحركة على دفعه الى مستحقه فهذا البذل لهذا الدرهم
مرادي لاجل المرادية الاول الذي هو صدور بذل الدرهم عني واعترض الفاضل
الشارح فقال ادراك الشيء الجزئي يقتضي نسبة بينه وبين المدرك والنسبة لا يتحقق الا
بعد حصول المنتسبين فادراك الشيء الجزئي يتوقف على حصوله المتوقف على حصول

فاعله اياه فلو توقف تحصيل فاعله اياه على ادراكه من حيث هو جزئي لزم
الدور والجواب ان ادراك الجزئي من وجوه يتوقف على حصوله في الخارج لا
على حصوله في الخارج وحصوله في الخارج هو الذي يتوقف على تحصيل الفاعل
اياه المتوقف على ادراكه له فانه كما يكون حصول الجزئي في الخارج مبداء لحصوله
في الخيال ولا يلزم الدور ثم قال وايضا نعلم قطعا انا متى حاولنا فعل حركة فانا
لا نحاول الا ايجاد الحركة من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني فذلك
لا تتابع الكلية ولا نحاول حركة المعينة من حيث هي معينة فانها غير حاصلة فكيف
نقصدها وهذا الاستبداء يوجب القطع بان المؤثر في الفعل الجزئي هو القصد
الكلي فانه انما يتخصص ذلك الجزئي بسبب تخصص المحل والوقت والجواب ان تعين
المتحرك والمسافة والزمان يقتضي تخصيص الحركة كما اعترف به وبالجملة فقوله نحاول
حركة جسم معين من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني يشتمل على تناقض
وايضا قوله انا نقصد الحركة الكلية في موضع ووقت معنى يناقض قوله الحركة
يتخصص بتخصص المحل والوقت ثم اورد المعارضة بان الارادات الجزئية ايضا امور
حادثة جزئية فلا بد لها من علل حادثة جزئية والكلام فيها كالكلام في الاول فيتسلسل
ثم التسلسل ان كان دفعة فهو محال وان كان السابق علة للاحق كان الشيء محالا
لان السابق معدوم حال حصول اللاحق والمعدوم لا يكون علة للموجود والجواب
ان الارادة الجزئية كما كانت سببا لحدوث حركة جزئية فتلك الحركة ايضا سبب لحدوث
ارادة اخرى جزئية حتى يتصل الارادات في النفس والحركات في الجسم ولا يتسلسل دفعة
لان الارادة تكون الجسم في حد ما من المسافة ما لم يوجد لم يتحرك الجسم اليه واذا
وجدت امتنع ان يكون الجسم في حال وجود الارادة في ذلك الحد الذي يريده
لان ارادة الايجاد لا تتعلق بالموجود بل كان في حد آخر قبله وامتنع ان يحصل
في الحد الذي يريد حال كونه في الحد الذي قبله فاذن تأخر كونه في الحد الذي يريد
عن وجود الارادة لامر يرجع الى الجسم الذي هو القابل لا الى الارادة التي

هي الفاعل وهو وصوله الى الحد الذي يريد حين تلك الارادة ويكون غير ما فيحصل كل
وصول الى حد سببا لوجود ارادة يتجدد وهو ذلك الوصول وكل وجود وكل ارادة سبب
لوصول يتأخر عنها فيستمر الارادات والحركات استمرار شيء غير قار بل على سبيل التجدد
وتجددها والسابق لا يكون بانفراده علة للاحق بل هو شرط ما تتم العلة بانضمامه اليها وهذا
من نحو اخص هذا العلم ثم قال واذا جاز ان يكون السابق علة للاحق فلم لا يجوز ان يكون
الحركة السابقة علة للاحقة وبذلك يحصل الاستغناء عن اثبات مبدأ النفس والجواب ان الشيخ
لم يستدل بهذا على وجود النفس بل استدل باستدارة الحركة على وجود الارادة وبها
على وجود النفس ولذلك قال ان الحركة المستديرة الطبيعية يكون كل حركة سابقة سببا لعدم
كون الطبيعة علة لوجود الحركة اللاحقة مع عدم ان يثبت كل نفسا ثم قال وهو القول
بوجود الارادة الكلية فلم لا يجوز ان يكون سبب التخصص هو القابل وبيانه ان الفلك
يقتضي بارادته الكلية حركة كلية الا ان جرم الفلك في كل وقت لما لم يقبل الا حركة خاصة
وامتنع الرجوع والسكون عليه حصلت الحركة بسببه واعترض الشيخ بصدور مع حصول
العقل الفعال مع ان نسبته الى الكل سواء حتى فاضل تخصص قابله والجواب تام وهو
ان العلة القارة بانفرادها يمتنع ان يقتضي الحركة واما العقل الفعال فلا يصدر عنه حادث
الا عند حدوث استعداد في القابل ولا يمكن وجود القابل وحده ثم قال ولئن سلمنا
ذلك لكنه لا يستقيم على اصولهم لانهم يقولون عرض النفس من التحريك هو التشبه بالعقل
والنفس المحركة لا تدرك العقل وان اثبتوا ناطقة تدركه فهي لا تحرك والجواب على
مذهب الشيخ ان النفس الجسمانية تدرك العقل ادراكا غير مجرد بل مشوبا باللواحق
المادية على نحو التوهم او التخيل وعلى مذهب الشيخ ان النفس الناطقة الفلكية تدرك
العقل بذاتها وتحرك الفلك بتوسط منطبعة في جسمه كما مر وباقي اعتراضاته تجرى بأمر
موعد وتنبيه اما الشيء الذي يتشوقه الجرم الاول في حركته الارادية فنحو عد
بيانه بعد ما نحن فيه الا انك يجب ان تعلم انه لا يتحرك متحرك بارادة الا لطلب شيء
يكون للطالب اولى واحسن من ان لا يكون اما بالحقيقة واما بالظن واما بالتخيل العقلي

فان حضر بالغضب من طلب اللذة والساهي والنائم انما يفعل وهو يتخيل لذة ما او
بتدبير حال ما مطلوبة او ازالة وصب ما فان النائم يتخيل واعضاء الانسان قد تطيع حركة
من غير تخيل لا سيما في حال الكون بين النوم واليقظة او في الشيء الضروري كالنفس او في
الشيء الذي يعتبر كالضروري لكن يرى في منامه شيئا محتاجا او حبيبا حاضرا فيحيا الى ان يزعج
للدرك او لطلب فاعلم ان التخيل شيء والشعور بالتخيل انه هو ذي تخيل شيء واحافظ
ذلك التخيل في الذكر شيء وليس يجب ان يكون وجود التخيل لاجل هذا اللغو بين هو ذكرنا
ههنا ان الحركة الفلكية لا ارادة لذاتها بل يريد لحصول وضع كلي وكان حصول
الوضع الكلي ليس ايضا لذاته مرادا ابدا انما يراد لشيء اخر وكان من الواجب ان يبين
الشيء الذي هو لذاته غاية بهذه الحركة لكن هذا النمط لما كان مقصورا على اثبات
النفوس وافاعيلها وكان النمط السابع مشتملا على ذكر الغايات كان ايراد ذلك
فيه اولى فعدل عنه ههنا كما انه وقع ذكر الوضع الكلي ههنا ايضا بالرمز وذلك لانه
احتاج الى ذلك في الاستدلال على وجود النفس العاقلة ثم ذكر ان الواجب عليك في
هذا الموضع ان تعلم ان المحرك الارادي لا يحرك الا لطلب شيء يرى وجوده اولى
من عدمه وهو غرض ما مشعور به على الاجمال ليميز بين الحركة الصادرة عن النفس والحركة
الصادرة عن الطبيعة وليميز ايضا بين الافعال النفسانية والافعال العقلية في
ما يجيء بيانه في النمط السادس ثم ان الشعور بالاولوية المطلوبة قد يقع على
وجوه فانه قد يكون حسيا وقد يكون ظنيا وقد يكون تخيليا وذكر حركات ارادية
هذه الغايات كحركة العابث والساهي والنائم فان من ذكر وجوب استناد
الحركة الى غاية مشعور بها قد يشكون بانا نشاهد من غايات كل واحد منهم اجاب
عن شبهتهم وهي ان العابث والساهي والنائم لو فعلوا افعالهم لغايات
مجهولة لوجب ان يذكروه بان تحضر الغاية والشعور به وحفظ الشعور بذلك الامور
بتوفر الذكر على جميعها فوجود التذكر يدل على وجوده في جميعها وعدم لا يدل
على عدم واحد منها معينة بل على عدم شيء منها لا بعينه او على عدم جميعها فاذن الاستدلال

بعدم التذكر على عدم التخيل غير صحيح وعبارة الكتاب ظاهرة وههنا قد صرح بكون التذكر
مركبا من حفظ وادراك على ما اوضحه. وههنا انتهى الفن الطبيعي ولله الحمد على عزه
وغايته والصلوة على محمد بلا نهاية ونسأل التوفيق لاتمام باقي الكتاب

النمط الرابع في الوجود وعلله الوجود ههنا هو الوجود المطلق الذي
يحمل على الوجود الذي لا علة له وعلى الوجود المعلول بالتشكيك والمحمول على اشياء
مختلفة بالتشكيك لا يكون نفس ماهياتها ولا جزءا من ماهياتها بل انما يكون عارضا
لها فاذن هو معلول مستند الى العلة ولذلك قال الشيخ في الوجود وعلله **تنبيه** انه قد
يغلب على اوهام الناس ان الموجود هو المحسوس وان ما لا يناله الحس بجوهره
ففرض وجوده محال وان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم او بسبب ما هو
فيه كاحوال الجسم فلا حظ له من الوجود وانت يتأتى لك ان تتأمل نفس المحسوس فتعلم
منه بطلان قول هؤلاء لانك ومن يستحق ان يخاطب تعلمان ان هذه المحسوسات قد
يقع عليها اسم واحد لا على سبيل الاشتراك الصرف بل بحسب معنى واحد مثل اسم الانسان
فانكما لا تشكان في ان وقوعه على زيد وعمرو بمعنى واحد موجود فذلك المعنى الموجود لا يخلو
اما ان يكون بحيث يناله الحس او لا يكون فان كان بعيدا من ان يناله الحس فقد اخرج
التفتيش من المحسوسات ما ليس بمحسوس وهذا اعجب وان كان محسوسا فله لا محالة وضع واين
ومقدار معين وكيف معين لا يتأتى ان يحس بل ولا ان يتخيل الا كذلك فان كل محسوس وكل متخيل فانه يتخصص لا محالة بشيء من هذه الاحوال
واذا كان كذلك لم يكن ملائما لما ليس كذلك حاله فلم يكن مقولا على كثيرين مختلفين في تلك
الحال فاذن الانسان من حيث هو واحد الحقيقة بل من حيث حقيقته الاصلية التي لا يختلف فيها
الكثير غير محسوس بل معقول صرف وكذلك الحال في كل كلي يريد التنبيه على فساد قول من
زعم ان الموجود هو المحسوس وما في حكمه وهم المشبهة ومن يجري مجراهم ممن لا يتعدى بقوته
الوهمية الحاكمة على ما ليس من شأنه ان يكون محسوسا حكمها على المحسوسات فقوله ان الموجود
هو المحسوس قضيته وقوله وان ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال كعكس نقيضه
لها والجوهر ههنا هو الذات وانما قال بجوهره لانهم لا يجوزون وجود شيء يناله الحس

راجع الى شيء تعلق الحال به

النفس خ

بافعاله لا بذاته وقوله وان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم او
بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له من الوجود فالنتاج لما سبق فقوله
لان المحسوس هو ما له مكان او وضع بذاته وهو اما جسم او جسماني وهم ينكرون
وجود ما لا يكون جسما ولا جسمانيا والشيخ نبه على فساد قولهم بوجود الطبائع
المعقولة من المحسوسات لا من حيث هي عامة او خاصة بل من حيث هي مجردة عن
الغواشي الغريبة من الاين والوضع والكم والكيف مثلا كالانسان من حيث هو
انسان الذي هو جزء من زيد او من هذا الانسان بل من كل انسان محسوس
وهو الانسان المحمول على الاشخاص فانه من حيث هو كذا موجود في الخارج
والا فلا يكون بعض الاشخاص انسانا ثم انه ان كان محسوسا وجب ان يكون
الاحساس به مع لواحق معينة كاين ما ووضع ما متعينين وح يمتنع ان يكون
مقولا على انسان لا يكون في ذلك الاين وعلى ذلك الوضع فلا يكون المشترك كما
مشتركا فيه هذا خلف وانما لم يكن محسوسا فههنا موجود غير محسوس وهو الموجود
المعقول واعلم ان الانسان من حيث هو واحد الحقيقة غير الانسان الواحد
فان معنى الاول هو الانسان من حيث هو طبيعة واحدة لا من حيث هو صنف او
ناطق او واحد او غيره وكل واحد منها الا هو الانسان المقترن بالوحدة والاول
مشترك فيه والثاني غير مشترك فيه ولذلك قال الشيخ وتوهم من حيث هو واحد الحقيقة
مقوله بل من حيث هو حقيقته الاصلية التي لا يختلف فيها وباقي الفاظ الكتاب
ظاهر ولقد ظن بعض المعترضين على هذا البيان بان الانسان المشترك موضوع
العقل لا الخارج والمطلوب اثبات موجود في الخارج غير محسوس وتقرير الكلام مر
بالفرق بين طبيعة الانسان حال ما هو عرض لها الاشتراك وعدمه وبين الانسان الماخوذ
مع الاشتراك فان الاول يوجد في الخارج والعقل والثاني يوجد في العقل فقط
على ما مر تمثيل الاشياء وتمثيلها **وهم وتنبيه** ولعل قائلا منهم يقول ان الانسان
مثلا انما هو انسان من حيث له اعضاء من يد وعين وحاجب وغيرها ومن حيث
هو كذلك

فهو محسوس فننبهه ونقول ان الحال في كل عضو مما ذكرته او تركته كالحال في الانسان
نفسه هذا الوهم ان تقال له اشترطتم في الانسان المعقول تجرده من الوضع والكم
والانسان لا يعقل الا وله اعضاء وذوات اعداد مشتملة على الاوضاع على ما تحكم
وكيف هو والشيخ لم يشتغل بافساد الحال في معقول الا الانسان لان الاستدلال بالمثال
انما يكون حجة من المقصود بل نبه على ان الحال في كل واحد من الاعضاء او الاجزاء
في كونه ذا طبيعة معقولة غير محسوسة كالحال في الانسان ثم ان لو كان كل موجود بحيث
يدخل في الوهم والحس لكان الوهم والحس يدخلان في الوهم والحس ولكان
العقل الذي هو الحكم الحق يدخل في الوهم ومن بعد هذه الاصول فليس شيء من العشق
والخجل والوجل والغضب والشجاعة والجبن مما يدخل في الحس والوهم وهي من علائق
الامور المحسوسة فما ظنك بموجودات ان كانت خارجة الذوات عن درجة المحسوسات
وعلائقها لما نبه على ان في كل محسوس شيئا ليس بمحسوس ولا موهوم لم يقتصر على ذلك
بل نبه ايضا على ان الحس نفسه ليس بمحسوس ولا بموهوم وكذلك الوهم وعلى ان العقل
الذي يميز بين الحس والمحسوس والوهم والموهوم ليس بموهوم فضلا عن ان يكون
محسوسا ونبه ايضا على ان للمحسوسات علائق غير محسوسة ولا موهومة وهي طبائع
الامور المدركة بالوهم كالعشق والخجل وغيرهما فان اشخاصها مدركة بالوهم وان
لم يكن مدركة بالحس الظاهر واما طبائعها فليست مدركة باحدهما اصلا وكذا الحال
حال الحواس والمحسوسات وعلائقها فان ثبت وجود اشياء خارجة عن هذه
المراتب بالذات فهي اولى بان لا يكون محسوسة ولا موهومة **ترتيب** كل حق فانه
من حيث حقيقته الذاتية التي هو بها حق فهو متفق واحد غير مشار اليه فكيف ما به
ينال كل حق وجوده الحق ههنا اسم فاعل في صيغة المصدر كالعدل والمراد به
ذو الحقيقة وهو يعم المصدر يدل بالاشتراك على معان منها الوجود في الاعيان
مطلقا ومنها الوجود الدائم ومنها حال القول او العقد الذي يدل على
حال الشيء في الخارج اذا كان مطابقا فهو صادق باعتبار نسبته الى الامر

وهى باعتبار نسبته الى الله والمراد هيهنا هو المعنى الاول واعلم ان
مقصود هذا الفصل اثبات موجود غير محسوس انما كان هو اثبات هذا الموجود
غير محسوس فلما بين ان كل موجود فى الاعيان فانه من حيث حقيقته الذاتية التى
هو بها هو اى حقيقته المجردة عن العوارض الغريبة المستحقة التى بها هو
غير قابل للاشارة الحسية صرح بالمقصود وهو ان المبداء الاول الذى
يفيض كل حق ذى حقيقة حقيقته وثبوته كيف لا يكون كذلك وهذا الكلام هو تصريح
بالمقصود فيما مضى ولذلك سماه تذنيبا والفاضل الشارح انه الحق المبداء الاول طن
بسائر الحقايق فى ذلك على وجه التمثيل وحكم بان البيان اقناعى وليس
كذلك فانه انما حكم حكما كليا على كل حقيقة بما هى حقيقة ثم تعجب كيف يتوهم خروج
ما هو محقق كل حقيقة عن حكم ثبت على كل حقيقة تنبيه الشئ قد يكون معلولا
بحسب اعتبار ماهيته وحقيقته وقد يكون معلولا فى وجوده واليك ان تعتبر ذلك
بالمثلث مثلا فان حقيقته متعلقة بالسطح والخط الذى هو ضلعه ويقومانه من
حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية كانهما علتاه المادية والصورية واما من حيث وجوده
فقد يتعلق بعلة اخرى ايضا غير هذين ليست هى علة تقوم مثلثيته وتكون جزءا من
حدها وتلك هى العلة الفاعلية او الغائية التى هى علة فاعلية لعلية العلة الفاعلية
يريد ان يشير الى العلل وهى اما علل لماهية الشئ او علل لوجوده والاول
ينقسم الى ما يكون به الشئ بالقوة وهو المادة والى ما يكون به الشئ بالفعل وهو
الصورة والثانية ينقسم الى ما يكون علة مفارقة الذات اولماهيتها والاول
هو الموضوع والثانى ينقسم الى ما يكون علة لانه هو الايجاد نفسه او كونه علة للايجاد
بان يكون الايجاد لاجله والاول هو الفاعل والثانى هو الغاية والمادة و
والموضوع منها ليست من العلل الموجبة خلافا فلابد من الجنس والفصل فانهما
كانا مقومين للنوع لكنهما ليسا من العلل لانه لا كل ولا فصل منهما وجزء النوع متقدم
عليه الا فى ... بانه هو والعلل والمعلولات لا يكون كذلك واذا اثبت ذلك فنقول

الشيخ الشئ قد يكون معلولا الى قوله كانهما علتاه المادية والصورية اشار
الى علل الماهية وانما قال كانهما علتاه ولم يقل هما علتاه لان المثلث لا مادة له
ولا صورة فانهما حال المادة والصورة تكونان للاجسام المركبة والفضا السطح
ليس بحمل الخط على الوجه الذى يحمل المادة للصورة والخط ليس بصورة له فهو وليسا
بجنس وفصل للمثلث لانهما ليسا بمحمولين عليه ولا هو عليهما بل هما جزآن له فى
الوجود ولذلك شبههما بالمادة والصورة لا بالجنس والفصل قوله واما من حيث وجوده
فقد يتعلق بعلة اخرى الى آخره اشارة الى علل الوجود ولما اشتمل على الفاعل والغاية
لحصول المقصود هيهنا ولم يذكر الموضوع اورد لفظة قد فى قوله فقد يتعلق بعلة
اخرى واشار بعد قوله وتلك هى الفاعلية بقوله او الغائية الى ان الغاية لا تفيد
وجود المعلول بالذات بل تفيد فاعلية الفاعل فهى علة فاعلية بالنسبة الى ذلك الوصف
للفاعل وعلة غائية بالنسبة الى المعلول تنبيه اعلم انك تفهم معنى المثلث وتشكك
هل هو موصوف بالوجود فى الاعيان ام ليس بعد ما تمثل عندك انه من خط وسطح
ولم يتمثل لك انه موجود فى الاعيان يريد الفرق بين ذات الشئ ووجوده
فى الاعيان كما اشار اليه فى المنطق لكن الغرض هيهنا الفرق بين علل تعين الشئ
الماهية كونه موجودا كالفاعل والغاية وبين علل تعين الماهية تحقق ذاته
فى الخارج والعقل كالمادة والصورة ولذلك ذكر الخط والسطح الشبيهين بهما وكان
الغرض هيهنا الفرق بين علل تعين الشئ اليه فى تحقق ذاته فى العقل وهى مقومات
ماهيته كالجنس والفصل وبين سائر العلل الاربع المذكورة اشارة العلة الموجدة
للشئ الذى له علل مقومة للماهية علة لبعض تلك العلل كالصورة او لجميعها
فى الوجود وهو علة الجمع بينها لما ذكر العلل وفرق بين علل الماهية وعلل الوجود
وكان هذا النمط مشتملا على البحث عن علل الوجود اراد ان يشير الى كيفية تعلق
علل الوجود التى هى الفاعل والغاية بسائر العلل وكيفية تعلق احدهما بالاخرى
واعلم ان المعلولات تنقسم الى ما لا مادة له ولا صورة والى ما له مادة وصورة والقسم الاول

لان نهاية المادة لا تكون صورة ؟

بما ؟

ينقسم الى ما يوجد فى موضوع والى ما لا يوجد فيه والاول يحتاج فى وجوده
الى علة توجده والى موضوع يقبله والثانى يحتاج فى وجوده الى علة توجده فقط
والشيخ لم يتعرض لذكر هذا القسم اذ لم يكن له علل الماهية والقسم الثانى وهو المعلول
المركب من المادة والصورة والشيخ خص البحث به بقوله العلة الموجدة للشئ الذى
له علل مقومة للماهية والعلة الموجدة فى هذا القسم تكون علة اما للصورة
وحدها او للصورة والمادة معا مثال الاول النجار الذى هو علة لصورة السرير
دون مادته واليه اشار بقوله علة لبعض تلك العلل كالصورة ومثال الثانى
الجوهر المفارق الذى هو علة لصورة الجسم ومادته معا واليه اشار بقوله او لجميعها
وعلى التقديرين انما يصير المادة مادة بالفعل بسبب العلة الموجدة فيكون هى علة
الجمع بين المادة والصورة اعنى التركيب فيكون لذلك علة للمركب والى ذلك اشار بقوله
وهى علة الجمع بينها والعلة الغائية التى لاجلها الشئ علة بماهيتها ومعناها لعلية العلة
الفاعلية ومعلولة لها فى الوجود فان العلة الفاعلية علة ما لوجودها ان كانت
من الغايات التى تحدث بالفعل وليست علة لعليتها ولا لمعناها ماهية الغاية ومعناها
اعنى كونها شيئا ما غير وجودها والمعلولات تنقسم الى المبدع والمحدث على ما سيأتى بيانه
والغاية فى القسم الاول توجد مقارنة لوجود المعلول بماهيتها ووجودها
معا وفى القسم الثانى توجد متأخرة بوجودها عنه وان كانت متقدمة بماهيتها عليه
والعلة لا يمكن ان يكون متأخرة عن معلولها فاذن وجود الغاية فى هذا
القسم لا يكون علة بل ربما يكون معلولا للمعلول بوجه والعلة انما يكون هى ماهيتها
المتقدمة وعليتها يكون ان تجعل الفاعل فاعلا بالفعل فهى علة لفاعلية الفاعل
والفاعل يكون علة لا لصيرورة تلك الماهية موجودة فى الاعيان فالغاية تكون
علة لعلية وجودها لا مطلقا بل على بعض الوجوه ولا يلزم من ذلك دور وقول
الشيخ ظاهر وانما قيد الغاية بقوله ان كانت من الغايات التى تحدث بالفعل يعنى
ليكون خاصا بالقسم الثانى واعترض الفاضل الشارح بانهم يثبتون للافعال الطبيعية عللا
غائية

قوله

والقوى الطبيعية لا شعور لها فلا يمكن ان يقال الغايات موجودة فى اذهانها
ولا ان يقال انها موجودة فى الخارج لان وجودها متوقف على وجود المعلولات فاذن
تلك الغايات غير موجودة وغير الموجود لا يكون علة للموجود ولا خلاص عنه الا بان
يقال ليس للافعال الطبيعية غايات والجواب ان الطبيعة ما لم تقتض لذاتها شيئا كالحركة
مثلا لا تحرك الجسم الى حصول ذلك الشئ فكون ذلك الشئ مقتضيا لها امر ثابت دال على وجه
ذلك الشئ لها بالقوة وشعورها لها به قبل وجوده بالفعل فهو العلة الغائية لفعلها
اشارة ان كانت علة اولى فهى علة لكل وجود ولعلة حقيقة كل موجود فى الوجود العلة
الاولى لا يمكن ان يكون صورة لوجوب تقدم الفاعل عليها بالاطلاق ولا مادة لوجوب
تقدم سائر العلل عليها اما بالاطلاق واما فى صيرورتها مادة بالفعل ولا غاية لوجوب
تقدم سائر العلل عليها بالوجود فاذن ان كان فى الوجود علة اولى فهى علة فاعلة
لكل وجود معلول ولكل صورة او مادة هما علتان لتحقق اى معلول كان فى الوجود
تنبيه كل موجود اذا التفت اليه من حيث ذاته من غير التفات الى غيره فاما ان يكون
بحيث يجب له الوجود فى نفسه او لا يكون فان وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من
ذاته وهو القيوم وان لم يجب لم يجز ان يقال انه ممتنع بذاته بعد ما فرض موجودا بل
ان قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار ممتنعا او مثل شرط وجود علته
صار واجبا واما ان لم يقرن بها شرط لا حصول علة ولا عدمها بقى له فى ذاته
الامر الثالث وهو الامكان فيكون باعتبار ذاته الشئ الذى لا يجب ولا يمتنع فكل
موجود اما واجب الوجود لذاته او ممكن الوجود بحسب ذاته يريد تقسيم الموجود الى الواجب
لذاته اى والممكن لذاته والالفاظ ظاهرة وقوله فهو الحق بذاته اى الثابت الدائم
بذاته والقيوم هو القائم بذاته غير متعلق الوجود بغيره على الاطلاق وهو اسم
من اسماء الله تعالى اشارة ما حقه فى نفسه الامكان فليس يصير موجودا من ذاته
فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن فان صار احدهما اولى فلحضور
شئ او غيبته فوجود كل ممكن الوجود من غيره يريد بيان ان الممكن لا يوجد الا بعلة

وتقرير ان الممكن اما ان يحتاج في ذاته في ان يكون موجودا الى غيره او لا يحتاج
والثاني باطل لاستحالة ترجح احد شيئين متساويين من غير مرجح فاذن الاول
حق والشيخ اشار بقوله فليس يصير موجودا من ذاته الى فساد القسم الثاني وبقوله
فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن الى احتياجه الى الترجح من غير
مرجح وبقوله فان صار احدهما اولى فلحضور شيء او غيبته الى ان الحق هو
القسم الاول قوله اما ان يتسلسل ذلك الى غير النهاية فيكون كل واحد
من احاد السلسلة ممكنا في ذاته والجملة متعلقة بها فيكون غير واجبة ايضا وتجب
بغيرها ولنزد هذا بيانا ما يريد اثبات واجب الوجود لذاته وتقرير الكلام
بعد ثبوت احتياج الممكن الى الغير ان ذلك الغير اما واجب واما ممكن والكلام
في ذلك كالكلام في الاول فاما ان ينتهي الى واجب او يدور الاحتياج او
يتسلسل الى غير نهاية والشيخ لم يذكر القسم الاول لانه المطلوب ولا الثاني لانه ظاهر
الفساد ولسبب اخر نذكره فيما بعد وذكر الثالث واراد ان يبين لزوم المطلوب
عنه ويبين في هذا الفصل ان سلسلة الممكنات على تقدير وجودها محتاجة الى شيء
خارج عنها كما سيجيء بعد قال الفاضل الشارح يمكن ان يقرر البرهان على غير ذكر
تعينها … ويمكن ان يقرر بتقسيمات والشيخ قرره على الوجه الاول في هذا الفصل
وعلى الوجه الثاني في الفصل الذي يليه والتقرير على الوجه الاول ان الممكنات لو
تسلسلت لم يكن لها بد من شيء تحتاج اليه جملة تلك الاحاد الممكنة وكل واحد
منها ولكل موجود مغاير لها ولاحادها وجب ان يكون خارجا عنها وان لا يكون
ممكنا اذ لو كان ممكنا لكان منها فاذن هو واجب وقال ايضا هذا الفصل
موقوف على بيان ان السبب لا يجوز ان يكون متقدما بالزمان على المسبب قوله لو
جاز ذلك لما امتنع استناد كل ممكن الى اخر قبله لا الى اول وذلك عندهم جائز اما
اذا ثبت ان السبب لا بد من وجوده مع المسبب فح لو حصل التسلسل لكانت الاسباب
والمسببات معا … البيان مستغنيا لكن الشيخ تساهل فيه ههنا اذ لكان في غ م

ان يذكره في اول النمط الخامس واقول على هذا الكلام مواخذة لفظية وهو ان
استناد الشيء الى ما قبله بالزمان محال لانه استناد الى المعدوم فالصواب ان يقال ان
هذا البيان موقوف على بيان امتناع بقاء المعلول بعد انعدام العلة بالزمان لان كل واحد
من السلسلة لو كان غير باق الا في زمانين يكون في احدهما معلولا لما تقدم عليه
وفي الثاني علة لما تأخر عنه لكان استناد كل ممكن الى اخر قبله لا الى اول ومراد
هذا الفاضل هو هذا المعنى واما الاعتراض المشهور وهو ان اطلاق الجملة
على ما لا يتناهى لا يصح فلفظي لا ينبغي ان يلتفت في الابحاث المعنوية الى امثاله شرح
كل جملة كل واحد منها معلول فانها تقتضي علة خارجة عن احادها يريد بيان ان
سلسلة الممكنات على تقدير وجودها محتاجة الى شيء خارج عنها على وجه ابسط يجعل
الدعوى اعم ماخذا بان حكم على كل جملة سواء كانت متناهية او غير متناهية بشرط
ان يكون كل واحد منها معلولا بالاحتياج الى شيء خارج عنها وذلك لانها اما ان
لا تقتضي علة اصلا فتكون واجبة غير معلولة وكيف يتأتى هذا وانما تجب باحادها
واما ان تقتضي علة هي الاحاد باسرها فتكون معلولة لذاتها فان تلك والجملة والكل
شيء واحد واما الكل بمعنى كل واحد فليس تجب به الجملة هذا تقرير البرهان بتقسيمه
الى قسمين احدهما … والقسم الاخر وهو ان يقسم على تقسيم
الى ثلاثة اقسام لان علة الجملة اما ان يكون كل الاحاد او بعضها او شيئا خارجا
عنها فقوله واما ان تقتضي علة هي الاحاد باسرها فتكون معلولة لذاتها فان
تلك والجملة والكل شيء واحد واما الكل بمعنى كل واحد فليس تجب به الجملة بيان فساد
القسم الاول ووجهه ان كل الاحاد اما ان يراد به الجملة او يراد به كل واحد
والاول باطل لان مثل الشيء لا يكون علة لها واكثر بطلانا ان علة الشيء يجب ان
يكون متقدمة له ووجود كل واحد من الاحاد ليس يقتضي الجملة واعلم ان الحصول
الجملة من اجزائه يكون على ثلاثة انواع احدها ان لا يحتاج بعد اجتماع الاجزاء الى
شيء غير الاجتماع كالعشرة الحاصلة من احادها والثاني ان يحتاج معه الى … الاجتماع

هيئة او وضع ما معلوم بالاجتماع كشكل البيت الحاصل من اجتماع الجدران والسقف و
والثالث ان يحصل هناك بعد الاجتماع شيء اخر هو سوى ما فعل واستعد له ما كان
كالمزاج الحاصل بعد تركيب الاسطقسات فالحاصل في الاول هو شيء … فقط
وفي الثاني هو شيء ليس … وفي الثالث هو شيء مع شيء … ولما كانت الجملة
المفروضة ههنا من النوع الاول حكم الشيخ عليها بان الاحاد والجملة والكل شيء
واحد قوله واما ان تقتضي علة هي بعض احادها وليس بعض الاحاد اولى بذلك
من بعض اذا كل واحد منها معلول ولان علته اولى بذلك هو بيان فساد القسم
الثاني ومعناه ان كل واحد من الجملة لما كان معلولا فلم يكن بعض الاحاد با
لعلية اولى لان كل بعض يفرض علة فالبعض الذي هو علته ذلك البعض اولى
منه بالعلية قوله واما ان تقتضي علة خارجة عن الاحاد كلها وهو الباقي
ومعناه ظاهر وفساد الاقسام المذكورة دال على صحة هذا القسم اشارة كل
علة جملة هي غير شيء من احادها فهي علة اولا للاحاد ثم للجملة والا فلتكن الاحاد غير محتاجة
اليها فالجملة اذا تمت باحادها لم تحتج اليها بل ربما كان شيء ما علة لبعض الاحاد
دون البعض فلم يكن علة للجملة على الاطلاق لما ثبت ان لكل جملة معلولات …
فهي محتاجة الى علة خارجة اراد ان يبين ان العلة الخارجة ان كانت علة لتلك الجملة
على الاطلاق كانت اولا علة لكل واحد من الاحاد … بالجملة …
كل واحد من الاحاد غير محتاج اليها ولزم من ذلك كون الكل غير محتاج اليها هذا
خلف او بعض الاحاد غير محتاج اليها وذكر ان هذا القسم …
الاول الا انه يلزم منه ان لا يكون علة الجملة علة لها على الاطلاق قال الفاضل
الشارح لما كان امتناع كون بعض الاحاد علة للجملة انما يبين بان يقال بعض
الاحاد ليس علة لجميع الاحاد لانه ليس علة لنفسه ولا لعلله وكل ما ليس علة لجميع الاحاد
ليس علة للجملة فاورد هذا الفصل لبيان المقدمة الاخيرة واقول لو كان
مراده ذلك لما قيد علة الجملة في صدر الفصل بكونها غير شيء من احادها والكتبه

ان مراده بيان ان الممكنات لما افتقرت جملتها الى علة خارجة فتلك العلة يجب ان يكون
علة ايضا للاحاد كما افراد الكل قد مناه اشارة كل جملة مترتبة من علل ومعلولات على
الولاء وفيها علة غير معلولة فهي طرف لانها ان كانت وسطا فهي معلولة قد بين مما
مر ان كل جملة تشتمل على علل ومعلولات مترتبة متوالية سواء كانت متناهية او غير متناهية
ان لم تشتمل على علة غير معلولة احتاجت الى علة خارجة عنها فذكر ههنا انها ان اشتملت
على علة كانت العلة طرفا لا محالة وكانت واجبة غير ممكنة اشارة كل سلسلة مترتبة
من علل ومعلولات كانت متناهية او غير متناهية فقد ظهر انها اذا لم يكن فيها
الا معلول احتاجت الى علة خارجة عنها لكنها تتصل بها لا محالة طرفا وظهر
انه ان كان فيها ما ليس بمعلول فهو طرف ونهاية فكل سلسلة تنتهي الى واجب الوجود
بذاته لما فرغ من بيان المقدمات اشار الى انتاج المطلوب فذكر ان كل سلسلة
مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية او غير متناهية فلا تخلو اما ان لا تكون
مشتملة على علة غير معلولة او تكون مشتملة عليها والقسم الاول يقتضي احتياجها الى علة
خارجة عنها وهي طرف لها لا محالة ولا يمكن ان تكون تلك الخارجة ايضا معلولة لان
السلسلة المفروضة لا تكون سلسلة تامة بل قطعة من سلسلة تامة والكلام في
جملة السلسلة والقسم الثاني يقتضي انتهاءها الى علة هي طرف فعلى التقديرين لا بد من طرف
والطرف واجب كما مر فاذن كل سلسلة تنتهي الى واجب الوجود بذاته وهو المط
وههنا قد تم البرهان الذي اراده الشيخ … واعلم ان الدور وان كان
ظاهر الفساد لكن على تقدير وجوده يلزم منه المط ايضا لانه يشتمل على جملة متناهية
كل واحد منها معلول ولما كان البيان المذكور ههنا ولم يرد الشيخ …
كل جملة مترتبة من علل ومعلولات على الولاء وفيها علة غير معلولة فهي طرف لانها ان
كانت وسطا فهي معلولة قد بين مما مر ان كل جملة تشتمل على علل ومعلولات
متوالية سواء كانت متناهية او غير متناهية ان لم تشتمل على علة غير معلولة احتاجت
الى علة خارجة عنها فذكر ههنا انها ان اشتملت على علة كانت …

واجبة غير ممكنة **اشارة** كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية
او غير متناهية فقد ظهر انها اذا لم يكن فيها الا معلول فقد احتاجت الى
علة خارجة عنها لكنها تتصل بها لا محالة طرفا وظهر انه ان كان فيها ما ليس
بمعلول فهو طرف ونهاية فكل سلسلة تنتهي الى واجب الوجود بذاته لما فرغ
من بيان المقدمات اثبتها لا شارح المط فذكر ان كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات
كانت متناهية او غير متناهية فلا تخلو اما ان لا تكون مشتملة على علة غير معلولة
او تكون مشتملة عليها والقسم الاول يحتاج الى علة خارجة عنها وينتهي
لا محالة ولا يمكن ان تكون تلك الخارجة ايضا معلولة لان السلسلة المفروضة
لا تكون سلسلة تامة بل قطعة من سلسلة تامة والكلام في جملة السلسلة
والقسم الثاني تنتهي السلسلة الى طرف فيه تنقطع بين لا بد من طرف والطرف واجب
فقد ثبت ان كل سلسلة تنتهي الى واجب الوجود بذاته وهو المطلوب ومن
قد تم البرهان الذي اورده الشيخ وهو اعلم ان الدور ان كان ظاهر الفساد
لكن على تقدير وجوده يلزم منه المطلوب لانه يشتمل على جملة متناهية كل واحد منها
معلول وقد كان البيان المذكور متناولا لم يفرد الشيخ له قسما **اشارة** وقد يعتبر الشيخ
بنسبة كل الاشياء يختلف باعيانها ويتفق في امر مقوم لها فاما ان يكون ما يتفق
فيه لازما من لوازم ما يختلف به فيكون للمختلفات لازم واحد وهذا غير منكر واما
ان يكون ما يختلف به لازما لما يتفق فيه فيكون الذي يلزم الواحد مختلفا متقابلا
وهذا منكر واما ان يكون ما يتفق فيه عارضا عرض لما يختلف فيه وهذا ايضا
غير منكر واما ان يكون ما يختلف فيه عارضا عرض لما يتفق فيه وهذا ايضا غير
منكر هذه قسمة يحتاج اليها في بيان توحيد واجب الوجود وتقريره ان الاشياء
قد تختلف بالاعيان كهذا الشخص وذلك الشخص وقد لا تختلف بالاعيان
بل انما بالاعتبار كالعاقل والمعقول او نحو ذلك والمختلفة بالاعيان قد تتفق
[illegible] في الانسانية وقد تتفق في امر عارض كهذا الجوهر وذاك
الكوهر

في الوجود فالمختلفة بالاعيان المتفقة في امر مقوم تشتمل لا محالة على امرين
قد يتحقق فيه احدهما ما يختلف به والثاني ما يتفق فيه وللعقل عنهما لا يخ اما ان
يكون بينهما استلزام او لا يكون والاول هو اللزوم و
هو الموجود واللزوم لا يخ اما ان يكون من جانب ما به الاتفاق ووجوده هذا
ليس بمنكر وهو كالحيوان اللازم للناطق والاعجم في الانسان وغيره من الحيوانات
واما ان يكون من جانب ما به الاختلاف وهو محال لامتناع كون الحيوان ناطقا
واعجم هذا اذا كان ما به الاختلاف اشياء كثيرة كما فرض في الكتاب اما
اذا كان شيئا واحدا او كان لازما للجزء المقوم الذي به يكون الاتفاق لو جاز
التكثر كان المركب منها شخصا واحدا لا غير يكون نوعه في شخصه ذلك وهذا لم يذكر
في الكتاب لانه خارج عن القسم بالاعتبار المذكور فيه واما العروض فلا يخ
ايضا اما ان يكون ما به الاتفاق عارضا لما به الاختلاف ووجوده ايضا
ليس بمنكر وهو كالوجود العارض لهذا الجوهر وذاك العرض عند اطلاق
هذا الموجود على الموجود عليهما فان الوجود مقوم لهما من حيث هو موجودات
وعارض لذاتيهما المختلفتين بالحد او بالعكس ووجوده ايضا ليس بمنكر وهو
كالانسانية المعروضة لهذا وذاك عند اطلاق هذا الانسان وذاك الانسان
عليهما فان الانسانية مقومة لهما وهي معروضة لما يختلفان به في التخصيص وبالجملة
غنية عن التطبيق **اشارة** قد يجوز ان يكون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته
وان يكون الصفة له سببا لصفة اخرى مثل الفصل للخاصة ولكن لا يجوز ان يكون
للصفة التي هي الوجود للشيء انما هي بسبب ماهيته التي ليست هي الوجود او
بسبب صفة اخرى لان السبب متقدم بالوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود
هذه مقدمة اخرى لمسلك التوحيد مثال كون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته
كون الاثنينية سببا للزوجية الاثنين ومثال كون صفة ما هي الفصل سببا لصفة
اخرى هي الخاصة كون الناطقية سببا للمتعجبية ومثال كون [illegible]

لصفة هي صفة اخرى كون المتعجبية سببا للضاحكية ومثال كون صفة ما هي العرض
سببا لصفة اخرى مثل ما كون اتصاف الجسم بالملون سببا لكونه مرئيا والفرق بين
الوجود وبين سائر الصفات هيهنا ان سائر الصفات انما توجد بسبب الماهية والماهية
توجد بسبب الوجود ولذلك جاز صدور سائر الصفات عن الماهية وصدور بعضها عن
بعض ولم يجز صدور الوجود من شيء منها والفاضل الشارح قد اضطرب في هذا الموضع
اضطرابا طويلا حسبه ان عقول العقلاء وافهام الحكماء باسرهم مضطربة فيه وذلك
انه استدل على ان الوجود لا يقع على الموجودات بالاشتراك اللفظي بل لا بد من تكثر
استعماله مثبتهم وحكم بعد ذلك بان الوجود شيء واحد في الجميع على السواء ثم صرح
بان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات ثم عن ذلك لما راى وجود الممكنات
امرا عارضا لماهياتها ولكان قد حكم بان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات
حكم بان وجود الواجب ايضا عارض لماهيته غير وجوده تعالى عن ذلك علوا
كبيرا وظن انه ان لم يجعل وجود الواجب عارضا لماهيته لزم اما كون ذلك
الوجود مساويا للوجودات المعلولة واما وقوع الوجود على الوجود الواجب
ووجود غيره بالاشتراك اللفظي ومنشأ هذا الغلط هو الجهل بمعنى الوجود ع
بالتشكيك فان الواقع بالتشكيك على اشياء مختلفة انما يقع عليها الا بالاشتراك
اللفظي ووقوع العين على مفهوماته بل بمعنى واحد في الجميع ولكن لا على السواء وقوع
الانسان على اشخاصه بل على الاختلاف اما بالتقدم والتأخر ووقوع المتصل
على المقدار وعلى الجسم ذي المقدار واما بالاولوية وعدمها ووقوع الواحد على
ما لا ينقسم اصلا وعلى ما ينقسم بوجه آخر غير الذي هو به واحد واما بالشدة والضعف
ووقوع الابيض على الثلج والعاج والوجود جامع لجميع جهات الاختلافات فانه
يقع على العلة ومعلولها بالتقدم والتأخر وعلى الجوهر والعرض بالاولوية وعدمها
وعلى القار وغير القار كالسواد والحركة بالشدة والضعف بل على الواجب
[illegible] والمعنى الواحد المقول على اشياء مختلفة لا على
السواء

يمتنع ان يكون ماهية او جزء ماهية لتلك الاشياء لان الماهية لا تختلف ولا جزؤها
بل انما يكون عارضا خارجيا لازما او مفارقا مثلا كالبياض المقول على بياض
الثلج وبياض العاج لا على السواء فهو ليس بماهية ولا جزء ماهية لهما بل لازم
لازم اياهما من خارج وذلك لان من نظر في الفضل الواقع في الالوان انواعا
من الالوان لانها به لها بالنوع ولا اسامي لها بالتفصيل يقع على كل جملة منها
اسم واحد بمعنى واحد كالبياض او الحمرة او السواد بالتشكيك ويكون ذلك
المعنى لازما لتلك الجملة غير مقوم وكذلك الوجود في وقوعه على وجود الواجب
وعلى وجودات الممكنات المختلفة بالهويات التي لا اسامي لها بالتفصيل
لا اقول على ملتبسات الممكنات بل على وجودات تلك الماهيات اعني انه ايضا
يقع عليها وقوع لازم خارجي غير مقوم واذا تقرر هذا فقد انحلت اشكالات
هذا الفاضل باسرها وذلك لان الوجود يقع على ما تحته بمعنى واحد كما ذهب اليه
الحكماء ولا يلزم من ذلك تساوي ملزوماته التي هي وجود الواجب ووجودات
الممكنات في حقيقتها لان مختلفات الحقيقة قد تشترك في لازم واحد واما ما اورد هيهنا
من شبهة مفصلة وكثير الى وجوه اخلالا لانها اقول من شبهه التي زعم انه ابطل
قول الحكماء ان انية الواجب هي ماهيته قوله لما ثبت ان الوجود مشترك فهو
من حيث هو وجود يقتضي اما عروضه للماهية او لا عروضه او لا يقتضي شيئا منهما
والاول والثاني يقتضيان تساوي الواجب والممكن في العروض واللاعروض
والثالث يقتضي احتياجهما الى سبب منفصل يجعل وجود احدهما غير عارض
ووجود الآخر عارضا والجواب غير ثابتة لما مر واعتبر النور المشترك الواقع
على الانوار لا بالتساوي فان نور الشمس يقتضي ابصار الاعشى بخلاف سائر
الانوار وكذلك الحرارة المشتركة فان بعضها يقتضي استعداد الحيوة
واستعداد تبدل الصورة النوعية بخلاف سائر الحرارات وذلك لاختلاف
ملزومات النور والحرارة بالماهية وايضا لو كان [illegible]

ماهيته لكان المحتاج الى السبب بعض العوارض وهو المكن اما الواجب فلا يكون محتاجا لان عموم العوارض لا يحوج الى وجود سبب بل يكفى فيه عدوم سبب العوارض على الحو ما ذكرناه اولا ومنها قوله اتفقت الحكماء على ان عقول البشر لا تدرك حقيقة الاله تعالى وقالوا انها تدرك وجوده وكيف والوجود عندهم اول التصورات فذلك يقتضي تغاير حقيقته ووجوده لان دليلهم الذي عليه يعولون وبه يصولون قولهم انا نعقل ماهية المثلث ونشك في وجوده والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فههنا وجوده معلوم وحقيقته غير معلومة فوجوده مغاير لحقيقته والا فما الفرق والجواب ان الحقيقة التي لا تدركها العقول هو وجوده الخاص المخالف لسائر الوجودات بالهوية الذي هو المبدأ الاول للكل والوجود الذي تدركه هو الوجود المطلق الذي هو لازم لذلك الوجود ولسائر الوجودات وهو اولى التصورات وادراك اللازم لا يقتضي ادراك الملزوم بالحقيقة والا لوجب من ادراك الوجود ادراك جميع الوجودات الخاصة وكون حقيقته غير مدركة وكون الوجود مدركا يقتضي مغايرة حقيقته تعالى للوجود المطلق المدرك لا للوجود الخاص ومنها قوله لو لم يكن حقيقة الواجب الا مجرد الوجود مع السلوب والسلبية التي لا مدخل لها في عليته وجود الممكنات فان العموم لا يكون علة الوجود ولا جزءا منها لكان علة الممكنات هو الوجود المساوي لوجود الممكنات والجواب ان حقيقة الواجب ليست هي الوجود العام بل هي مجرد وجود الخاص المخالف لسائر الوجودات القيام بالذات ومنها قوله انهم اتفقوا على ان الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على سائر افرادها كما ذكر في اثبات هيولى الافلاك وفي ابطال مذهب ديمقراطيس في الجسم الذي لا يتجزى وفي تجويز كون الابعاد الجسمانية في مال واذا ثبت ذلك فالوجود طبيعة نوعية لا يجوز ان يختلف مقتضاها اعني العوارض للماهية الا غير وهو والجواب ان الوجود ليس طبيعة نوعية لان الطبيعة النوعية [illegible] السواء ويقع عليها بالتواطؤ والوجود ليس كذلك ثم انه اعرض

على قول الشيخ في هذا الفصل لو كانت الماهية متصفة لوجودها لكانت متقدمة على الوجود بالوجود بان قال لا معنى لتقدم العلة بالوجود الا انها شرطا وح يكون النائي في الفصل المذكور اعادة للمقدم بعبارة اخرى والجواب انا نعلم بالضرورة ان تأثير العلة مشروط بتقدمها في الوجود والشيء لا يكون مشروطا بنفسه وايضا هب ان التقدم هو التأثير لكن الماهية لا تتصور ان توثر الا اذا كانت في الاعيان وح يكون كونها في الاعيان اعني وجودها شرطا ضرورة وجودها اعني كونها في الاعيان هذا خلف ثم قال ولما كانت الماهية قابلة للوجود مع انها غير متقدمة بالوجود عليه كذلك يكون فاعلة لها غير متقدمة بالوجود والجواب ان كلامه مبني على التصور ان الماهية ثبوتا في الخارج دون وجودها ثم ان الوجود يحل بها وهو فاسد لان كون الماهية هو وجودها والماهية لا تجرد عن الوجود الا في العقل لا بان يكون في العقل منفكة عن الوجود فان الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي بل بان العقل من شأنه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار لعدمه فاذن اتصاف الماهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان الماهية ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود اخر حتى يجتمعان اجتماع المقبول والقابل بل الماهية اذا كانت فكونها هو وجودها والحاصل ان الماهية انما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان يكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط ثم قال ذكر الشيخ في هذا الفصل ان الماهية تكون علة لصفتها وذلك يقتضي كونها موثرة من غير اعتبارها بالوجود لانها لو اقترنت به لم يكن وحدها علة بل مع الوجود ولا يلزم من ذلك كونها معدومة بل انما تكون موثرة من حيث هي هي لا من حيث هي موجودة او معدومة والجواب ان عدم اعتبار الوجود مع الماهية عند اقتضائها صفة لا يقتضي انفكاكها عن الوجود حالة الاقتضاء فان انفكاكها عن الوجود وهم محال فضلا عن [illegible]

[illegible]

ان يكون موثرة فاذن لا يتصور كونها في الوجود الذي لا تنفك حالا فثبت عنه فهذا بيان فساد الرأي الذي ذهب اليه الفاضل وهذه المباحث وان كانت موردة الى الاطناب غير متعلقة بمتن الكتاب هو الموضع لكن لما طال كلام هذا الرجل في هذه المسألة التي هي اعظم المسائل الالهية شأنا في هذا الكتاب وسائر كتبه كان التنبيه على مزال الاقدام واجبا لئلا يغتر بها المبتدئ باقتفاء اثره اشارة واجب الوجود المتعين هذا الفصل يشتمل على تقرير البرهان على توحيد واجب الوجود وتقريره ان واجب الوجود ما لم يتعين لم يكن علة لغيره لان الشيء غير المتعين لا يوجد في الخارج وما لا يوجد في الخارج يمتنع ان يكون موجدا لغيره ثم ان تعينه اما ان يكون هو لكونه واجب الوجود لا غير او لا يكون كذلك بل يكون لامر غير كونه واجب الوجود اما القسم الاول فيقتضي ان لا يكون واجب وجود غير ذلك المتعين وهو المطلوب واليه اشار الشيخ بقوله ان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره واما القسم الثاني فيقتضي ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره لان تعين واجب الوجود ح لا يخلو من ان يكون اما لازما لماهيته او عارضا له او معروضا له او ملزوما له وصنفه هي الاقسام الاربعة المذكورة وكلها محال والى هذا القسم اشار بقوله وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول ثم شرع في تفصيل الاقسام فبين ان القسم الاول وان يكون تعين واجب الوجود لازما لماهيته المعلول لغيره محال لان التعين اما ان يكون ماهية او صفة للماهية وعلى التقديرين يلزم من كون تعين وجود الواجب لازما له كون الوجود بسبب ماهية او بسبب صفة لها اخرى وقد تقرر بطلان ذلك في الفصل المتقدم وذلك معنى قوله لانه ان كان واجب الوجود لازما لتعينه كان الوجود لازما لماهية غيره او صفته وذلك محال واعلم انا بينا ان اللزوم لا يتحقق الا اذا كان الملزوم اوجب منه علة او معلولا [illegible] منه او كانا معلولي علة واحدة وعلى تقدير كون

كون الوجود الواجب لازما للتعين لا يمكن ان يكون علة له والا لعاد الى القسم الاول وعلى التقديرين الاخرين يكون معلولا وهو محال ثم انه بين ان القسم الثاني وهو ان يكون وجود الواجب عارضا لتعينه المعلول لغيره اولى بان يكون محالا لان عروض كل الوجود للتعين يقتضي الافتقار الى سبب يقتضي العروض والتعين ايضا معلول لغيره فاذن يتضاعف الافتقار الى الغير وذلك معنى قوله وان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة ثم اشار الى القسم الثالث وهو ان يكون التعين المعلول لغيره عارضا للوجود الواجب بقوله وان كان ما يتعين به عارضا لذلك وبين ان هذا القسم ايضا محال لانه يقتضي كون واجب الوجود المتعين معلولا لما جعله متعينا بذلك التعين واليه اشار بقوله فهو لعلة ثم اكد بيان استحالته بوجه آخر وهو ان التعين لا يمكن ان يكون عارضا للوجود الواجب من حيث هو طبيعة عامة فاذن يكون عارضا من حيث هو طبيعة خاصة وح لا يخلو اما ان يكون تخصص تلك الطبيعة الموصوفة بالتعين بعين ذلك التعين العارض لها او يكون بسبب تعين آخر خصصها اولا ثم عرض لها التعين الاول بعد تخصصها وهذان قسمان القسم الاول ان التعين المعلول قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة لا عامة ولا خاصة ثم انها تخصصت بعين ذلك التعين المعلول وهو محال لانه يقتضي ان يكون الوجود الواجب المتخصص معلولا لعلة ذلك التعين واليه اشار بقوله فان كان ذلك وما يتعين به ماهيته واحدا فتلك العلة علة لخصوصية ما لذاته يجب وجوده وهذا محال ولفظ ذلك اشارة الى ما يتعين به المذكور قبله وتقرير الكلام هكذا فان كان ما يتعين به الوجود الواجب وما يتعين به طبيعته الموصوفة بذلك التعين واحدا فتلك العلة اي علة التعين المذكور علة لخصوصية الوجود الواجب والقسم الثاني ان يكون التعين المعلول قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة خاصة بعد ان تخصصت بتعين آخر سابق وهو محال لان الكلام في ذلك [illegible] التعين المعلول

المذكور والى ذلك اشار رحمه الله بقوله وان كان عرض له بعض اول سابق فكلامنا
في ذلك وبقي من الاقسام الاربعة قسم واحد وهو ان يكون التعين المذكور لازما
للوجود الواجب مع كونه معلولا لغيره وهو ايضا محال لانه يستلزم كون واجب الوجود
واحدا معلولا للغير واليه اشار بقوله وباقي الاقسام محال ولما بين استحالة
الاقسام الاربعة باسرها تبين استحالة القسم الثاني المنقسم منه الى الاربعة من القسمين
الاولين فتعين صحة القسم الاول منهما وهو كون واجب الوجود واحدا وهو
المطلوب قال الفاضل الشارح رحمه الله قوله واجب الوجود المتعين الى قوله فلا
واجب وجود غيره احد الاقسام الاربعة وهو كون التعين لازما للواجب
الوجود وقوله فلم يكن تعينه لذاته بل لامر آخر فهو معلول قسمها ثانيها
وهو كون التعين عارضا له واورد قوله لانه ان كان واجب الوجود لازما
لتعينه وجعل ذلك الى قوله او صفة فذلك محال قسما ثالثا وهو كون واجب الوجود
لازما للتعين وقوله وان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة رابع الاقسام
وهو كونه عارضا للتعين قال وعند هذا تم انحصار الاقسام الثلاثة الاخيرة
وبه صح القسم الاول وتم الدليل ثم جعل قوله وان كان ما تعين به عارضا لذلك
الى قوله فكلامنا في ذلك تكرارا للقسم الثاني مع مزيد بيان لبطلانه ولم يبق هناك
قسم يحمل عليه قوله وباقي الاقسام محال ولا اسباب من ان ما ذكرناه اشد انطباقا ٥
على متن كلامه والله اعلم بالصواب والفاضل الشارح ذكر ايضا ان هذه
الحجة مبنية على كون كل واحد من وجوب الوجود والتعين اما ثبوتيا او غير
التلازم والتعارض ولو كان احدهما او كلاهما سلبيا لم يصح ذلك وسقط
احد الدليل ثم اطنب الكلام في الاحتجاج على كونهما سلبيين ثم عاد و
ابطل ما استدل لاثبات او رده على انهما كونهما واحدا ان الوجوب والامكان
والامتناع اوصاف اعتبارية عقلية يحكم بها العقل على الاشياء واحدا واحدا
... لان الشيخ لم يتكلم في وجوب الوجود بل تكلم في
واجب الوجود

الذي لا يمكن ان يقال انه سلبي واما التعين فلا شك في ان الطبيعة الواحدة
لا يمكن ان يتكثر بنفسها من حيث هي واحدة بل يجب اذا امكنت ان تتكثر بامر
ينضاف اليها وسيجيء بيان كنهه بكثرها في الفصل الذي يلي هذا الفصل وقول
الفاضل الشارح التعينات لو كانت ثبوتية لاشتركت في كونها تعينا وامتازت
بتعينات اخر ليس بشيء لان تعينات الاشخاص من حيث تعلقها بالمتعينات
لا تشترك في شيء ومن حيث تشترك في شيء فليست بتعينات وقوله انضمام التعين
الى طبيعة يحتاج الى كون تلك الطبيعة متعينة بتعين آخر ليس بشيء ايضا لان الطبائع ما يحتاج
تتعين بالفصول كالانواع المركبة من الاجناس والفصول او بانفسها كالانواع البسيطة ثم هي من حيث كونها طبيعة نوعية لا تكون عامة عقلية ولا تكون
خاصة شخصية وكما بانفسها في صحة العموم اليها تصير عامة كذلك بانفسها في التعينات
اليها تصير اشخاصا ولا يحتاج الى تعين آخر ولو كان التعين بالغرض امرا سلبيا لما
كان عدم الشيء مطلقا كما ظنه هذا الفاضل بل كان شيئا عدميا وامثال هذه الاعدام
تتحصل لان تصير فصولا فضلا عن ان تكون عوارض والكلام في تحقيق هذه الامور
واشباهها يستدعي كلاما طويلا لا يليق ان يورد في اثناء ما لا يتعلق بها على
طريق الحشو واما قوله الواجب يساوي الممكنات في الوجود ويباينها بالتعين
فيتركب ماهيته عليه فليس بشيء لان الوجود المقارن العارض للماهية يباين الوجود
العارض للماهيات بالعارض الذي لا يلزم من تقييد الوجود به تركيبه
الا في العبارة على ان الوجود ليس طبيعة نوعية تصير اشخاصا بتعينات زائدة ان ما
عليه كما ظنه فايده اعلم من هذه الاشارة ان التي لماهية نوعية واحدة فانها تختلف
بعلل اخرى وانه اذا لم يكن مع الواحدة منها النوعية القابلة لتكثر العلل او هي
المانعة لم تتعين الا ان يكون من حق نوعها ان يوجد شخصا واحدا واما اذا
كان ممكنا في طبيعة نوعها ان تحمل على كثيرين فتعين كل واحد بعلة فلا يكون في الخارج
ولا بياضان في نفس الامر اذا كان الاختلاف ... المفروض ... ولا ... للحراء

قد تبين مما مضى في الفصل المتقدم ان الطبيعة الواحدة التي لماهية نوعية
واحدة اذا لم يكن تعينها لازما لنوعيتها كان تعدد اشخاصها بسبب علل متغايرة
لها واما اذا لم يكن مع كل واحد من الاشخاص قوة قابلة لتكثر تلك العلل لم يتعين ذلك
الشخص والقوة القابلة لتكثر العلل انما تكون للمادة او لسببها فاذن ما لم يكن
لتلك الطبيعة مادة لم يتعدد بالاشخاص اما اذا كان تعينها لازما لنوعيتها
كان من حق نوعها ان يوجد شخصا واحدا فلم يتعدد واذا حصلت هذه الفائدة
الكلية ما ذكر بالمقدمة عليها وانكر الفاضل الشارح رح ان هذه الفائدة يستعمل
على خاصة على ان واجب الوجود يستحيل ان يكون نوعا لاشخاص وبيانه ان
الحجة المذكورة في الفصل المتقدم هي ان التعين اذا كان عارضا للطبيعة المركبة
احتاج الشخص المتعين الى علة منفصلة كانت عامة شاملة للاجناس والانواع
ثم اذا اسند هاهنا ان النوع المتكثر بالتعين العارض يجب ان يكون ماديا فاذا
اضيف الى ذلك ان واجب الوجود ليس بمادي انتج ان واجب الوجود ليس نوعا
يشترك فيه اشخاص واما اعتراضه بان علة تكثر الاشخاص المتماثلة لو كانت هي
تكثر محالها لكانت المحال الممكنة المتماثلة محتاجة الى محال اخر وتسلسل فالجواب
عنه ان الشيء الذي لا يكون بذاته قابلا للتكثر يحتاج في ان يتكثر الى شيء يقبل
التكثر لذاته وهو المادة واما الذي يقبل التكثر لذاته اعني المادة فهو لا يحتاج
في ان يتكثر الى شيء قابل آخر بل انما يحتاج الى فاعل يكثره فقط واعلم ان هذا
الحكم ليس على كل الاشياء المتماثلة كيف اتفق فان المادة تكثرت بامر عارض
انما يتكثر باعيانها ولا على كل اشياء متماثلة بامر ذاتي فان المواد المختلفة بالجنس
انما تتكثر بفصولها بل هو خاص بمتماثلات نوعية تحصل من شأنها ان يوجد
في الخارج غير مختلفة الا بالعوارض ولما لم يكن الوجود كذلك حفظ سقط النقض
... الفاضل الشارح رح بان الوجود يتكثر في الواجب والممكن من غير
... تذنيب ... هذا ان واجب الوجود واحد يجب بتعينه ذاته

وان واجب الوجود لا يقال على كثير بوجه اصلا هذه نتيجة لما مضى والغاية
بحسب تعين ذاته ان التعين ليس زائدا على ذاته فان التعين انما يكون زائدا
عند كون الذات متقولة على كثير اشارة لو التأم ذات واجب الوجود من
شيئين او اشياء تجتمع لوجب بها وكان الواحد منها او كل واحد قبل الواجب
الوجود ومقوما للواجب الوجود فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم
يريد نفي التركيب الانقسام عن واجب الوجود على وجه كلي وسيفصل ذلك
في الفصول التالية لهذا الفصل والمركب قد يكون عن اجزاء قد تتقدم المركب
كالعناصر للمركبات وقد يكون عن جزء واحد يتقدم المركب كخشبة السرير وجزء آخر
يلحقه فيحصل المركب مع لحوقه كصورة السرير ولا يكون وجود الجزء اللاحق متقدما
على وجود السرير والانقسام قد يكون بحسب الكمية كالمتقدر الى اجزائه المتشابهة
وقد يكون بحسب المعنى كالجسم الى الهيولى والصورة وقد يكون بحسب الماهية كالنوع
الى الجنس والفصل وكل واحد من التركيب والانقسام يمتنع ان يكون في ذات الشيء المركب
والمنقسم انما يكون بما هو جزء له ليس ما هو به فان الجزء ليس هو بالكل وتقرير ما في
الكتاب ان ذات واجب الوجود لو التأم من شيئين او اشياء لم يكن الواحد
منها بواجب الوجود ثم قصد منها واجب الوجود كالمركب من العناصر البسيطة
او كان واجب الوجود ذا ماهية لغوي غير الوجود الواحب لو يتصف تلك
الماهية بوجوب الوجود فيصدق ... الوجود كالانسان المتصف بالوجود
الصاير بذلك ولهذا كان الواحد من الجزء اعني الماهية المذكورة او كل
واحد منها كالشيئين او الاشياء المذكورة قبل واجب الوجود ومقوما له فهذا
خلف فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى الى ماهية ووجود ... ولا في الكم الى اجزاء متشابهة قال الفاضل الشارح رح الجسم المركب من الهيولى
والصورة لا يتقدم واحد منهما على الهيولى لان الهيولى شيء بالقوة ... متحصلة
بالفعل فهو الجسم ولذلك قال الشيخ وكان الواحد منها ... او كل واحد منها

يتقدم ما اقول الهيولى في الكائنات الفاسدات يتقدم بالزمان على الجسم
فضلا عن الذات بمجرد ذكر الجزء على ما هو كالصورة اولى وحال وان حصل
لعل الماهية المركبة وان كانت ممكنة للافتقار الى اجزائها لكنها واجبة لاستغنائها
عن السبب الخارجي فعكن بان يكون اجزاؤها واجبة اجبنا بان الواجب من اجزاء
ذلك المركب يمتنع ان يكون قابلا واحدا للامر والباقي يكون معلولا له فهو يكون
جزء يكون غير مركب قال وظهر من ذلك ان هذه المسئلة مبنية على مسئلة التوحيد وذلك
اخرها الشيخ عنها واقول المطلوب ههنا كون المركب ممكنا في ذاته وهو ليس يتعلق
بمسئلة التوحيد والقول بانه مبني عليها لا يخلو من تعسف ما وذلك ظاهر **اشاره**
كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل فالوجود غير مقوم
له في ماهيته ولا يجوز ان يكون لازما لذاته على ما بان فبقي ان يكون عن غيره
الداخل في مفهوم ذات الشيء اما جزء ماهية بالقياس الى ماهية واما تمام
ماهية بالقياس الى اشخاصها على ما اعتبر في المنطق وكل ما ليس بداخل في مفهوم
ذات الشيء فليس بمقوم له في ماهيته بل عارض من خارج وكل ما لا يدخل الوجود
في مفهوم ذاته بان يكون جزء ماهية او تمام ماهية فالوجود ليس بمقوم له في
ماهيته بل هو عارض له ولا يجوز ان يكون معلولا لذاته على ما بان بقوله ان الوجود
لا يكون بسبب الماهية فاذن وجوده من غيره والمقصود ان الوجود داخل
في مفهوم ذات واجب الوجود لا الوجود المشترك الذي لا يوجد الا
في العقل بل الوجود الخاص الذي هو المبدأ الاول لجميع الموجودات و
ليس له جزء فهو نفس ذاته والمراد من قوله ماهية هي انيته **تنبيه** كل ما يتعلق
الوجود بالجسم المحسوس يجب به لا بذاته الجسم المحسوس هو الاجسام النوعية
او متعلق الوجود به ينقسم الى ما يتعلق وجوده به فقط وهو معلولاته
... الآتية والى ما يتعلق وجوده به وبغيره وهو سائر الاعراض
... بالجسم المحسوس فقط وايهما كان يجب به وبغيره لكن
يصدق عليه

ان ما يتركب به لانه لا شاء في قولنا ويجب ايضا بهو كله بغيره والمقصود ان الاعراض
الجسمانية كلها ممكنة بذواتها واجبة بغيرها **قوله** وكل جسم محسوس فهو متكثر بالقسمة
الكمية والقسمة المعنوية الى هيولى وصورة والمقصود بيان ان كل جسم ممكن
وكبرى القياس هي قوله لعلة الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم فيما سبق **قوله**
وايضا فكل جسم محسوس فهو يجد جسما آخر من نوعه او من غير نوعه الا باعتبار جسميته
وهذا برهان آخر على ان كل جسم ممكن وبيانه ان كل جسم نوعي يستجد جسما آخر من
نوعه ان كان ذلك الجسم عنصريا او من غير نوعه ان كان فلكيا نوعه في شخصه هذا اذا
اخذ الجسم جنسا اما اذا اخذته نوعا محصلا على ما مر في الاشارة انه يجد
كل جسم على الاطلاق جسما آخر من نوعه فمعنى لفظ الا من قوله الا باعتبار جسميته بافضل (؟)
... النهي في قوله او من غير نوعه وتقرير الكلام ان كل جسم نوعي فهو يجد جسما آخر
من نوعه ذلك او من نوعه باعتبار جسميته وهذه القضية صغرى البرهان وكبراه
ما مر وهي ان كل ما يجد مثالا له من نوعه فهو معلول **قوله** فكل جسم محسوس
وكل متعلق به معلول هو الحاصل من القصد ويبتني منه ان الواجب ليس بجسم ولا متعلق به
اشاره واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في ماهية ذلك لان كل ماهية
لما سواه مقتضية لامكان الوجود واما الوجود فليس بماهية لشيء ولا جزء من ماهية
شيء اعني الاشياء التي لها ماهية لا يدخل الوجود في مفهومها بل هو طار عليها
فواجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في معنى جنسي ولا نوعي فلا يحتاج
الى ان ينفصل عنها بمعنى فصلي او عرضي بل هو منفصل بذاته فذاته ليس لها حد اذ
ليس لها جنس وفصل يريد نفي التركيب بحسب الماهية عن الواجب فنفى اولا انه لا يشارك
شيئا في ماهيته لان ماهية ما سواه ليس الوجود بل انما تقتضي امكان الوجود
فقط وحقيقة الواجب هي الوجود الواجب ثم احترز عن ان ينتقض حكمه هذا بالوجود
فقال ان الواجب من حيث هو موجود واجب يشارك الوجود الممكن في الوجود
فقال واما الوجود فليس بماهية شيء ولا جزء ماهية ...

التي لها ماهية غير الوجود وذلك لان وجود الاشياء هو كونها في الخارج ح
فهو امر عارض لها من حيث هي معقولة فاذن واجب الوجود لا يشارك
شيئا من الاشياء في امر ذاتي جنسيا كان او نوعيا فلا يحتاج الى ان
ينفصل عن الاشياء بمعنى فصلي ولا عرضي بل هو منفصل بذاته لان
الانفصال بعد الاشتراك في امر ذاتي يكون اما بالفصول او بالاعراض
اما مع عدم الاشتراك فلا يكون الا بالذات واكثر اعتراضات
الفاضل الشارح على ذلك متعلق بما مر ذكره فلا وجه لايرادها والاشتغال بجوابها
وقوله ان الشيخ قد التزم في التنبيهات المشار اليها انفصال وجود الواجب
عن سائر الوجودات بامر زائد اذ قال الوجود لا بشرط امر مشترك
بين الواجب والممكن والوجود بشرط لا هو ذات الواجب فالجواب
ان شرط العدم امر زائد في الاعتبار فقط والشيخ لا ينفي الاعتبارات
عن الواجب والشيء لا يصير باعتبار عدم شيء له مركبا وايضا الشيء المتحقق
في الخارج بذاته لا يحتاج في انفصاله عما لا يتحقق في الخارج بذاته الى شيء غير
ذاته انما يحتاج الى ذلك في انفصاله عن متحقق آخر مثله قوله فذاته ليس
لها حد اذ ليس لها جنس ولا فصل قال الفاضل الشارح هذا مبني على ان
الحد لا يحصل الا من الجنس والفصل وقد بينا ما فيه البحث في المنطق والجواب
عنه ان المقصود ههنا انما كان نفي التركيب بحسب الماهية عن واجب الوجود
فنفى الحد المنتج لذلك عنه ثم ان كان المقصود هو نفي التعريف الحدي
فالجواب انك نقلت في المنطق عن الشيخ انه قال في الحكمة المشرقية ان الاشياء
المركبة قد يوجد لها حدود غير مركبة من الاجناس والفصول وبعض البسائط
... لها لوازم يوصل الذهن تصورها الى حقائق الملزومات وتوفيها
... عن التعريف بالحدود وهذا ما ذكرته في المنطق ولم يرد عليه شيئا
... مركبة لا حد له وانه هو منفصل الحقيقة عما عداه

فليس له لازم يوصل تصوره العقل الى حقيقته بل لا وصول للعقول الى حقيقته
فاذن لا تعريف له يقوم مقام الحد **وهم وتنبيه** ربما ظن ان معنى الموجود
لا في موضوع يعم الاول وغيره عموم الجنس فيقع تحت جنس الجوهر وهذا خطأ
فان الموجود لا في موضوع هو الذي كالرسم للجوهر ليس يعني به الموجود بالفعل
وجودا لا في موضوع حتى يكون من عرف ان زيدا هو في نفسه جوهر عرف منه
انه موجود بالفعل اصلا فضلا عن كيفية ذلك الوجود بل معنى ما يحمل على الجوهر كالرسم
ويشترك فيه الجواهر النوعية عند العموم كما يشترك في الجنس هو انه ماهية وحقيقة
انما يكون وجودها لا في موضوع وهذا الحمل يكون على زيد وعمرو لذاتيهما لا لعلة
واما كونه موجودا بالفعل الذي هو جزء من كونه موجودا بالفعل لا في
موضوع فقد يكون له بعلة فكيف المركب منه ومن معنى زائد فالذي يمكن ان يحمل
على زيد كالجنس ليس يصح حمله على واجب الوجود اصلا لانه ليس له ماهية يلزمها
هذا الحكم بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره واعلم انه لما لم يكن الوجود بالفعل
مقولا على المقولات المشهورة كالجنس لم يصر باضافة معنى سلبي اليه جنسا
لشيء فان الوجود لما لم يكن من مقومات الماهية بل من لوازمها لم يصر بان يكون
لا في موضوع جزءا من المقوم فيصير مقوما والا لصار باضافة المعنى الايجابي
اليه جنسا للاعراض التي هي موجودة في موضوع هذا سؤال يرد على قوله
الواجب لا جنس له وجواب عنه بالتنبيه على مفهوم العبارة وعبارة الكتاب ظاهرة
اشاره الضد عند الجمهور يقال على مساو في القوة ممانع وكل ما سوى الاول
معلول لا يساوي المبدأ الواجب فلا ضد للاول من هذا الوجه ويقال
عند الخواص لمشارك في الموضوع معاقب غير مجامع اذا كان في غاية البعد
طبعا والاول لا يتعلق ذاته بشيء اصلا فضلا عن الموضوع فاذن الاول
لا ضد له بوجه وهو غني عن الشرح **تنبيه** الاول لا ضد له ولا ند له ...
جنس له ولا فصل له ولا اشارة اليه الا بصريح العرفان العقلي ...
طاهر

إشارة الأول معقول الذات قائم بها فهو قيوم بريء عن العلائق والعهد والمواد
وغيرها مما يجعل الذات بحال زائدة وقد علم أن ما هذا حكمه فهو عاقل لذاته بريء
اثبات العلم لواجب الوجود فقال الأول معقول الذات لأنه غير مادي كما بيّن
[illegible] لأنه غير متعلق الوجود بالغير فهو قيوم وقد مر تفسير القيوم بريء عن العلائق
أي عن جميع أنحاء التعلق بالغير وعن العهد أي عن أنواع عدم الإحكام والضعف
والدرك وما يجري مجرى ذلك يقال في الأمر عهدة أي لم يحكم بعد وفي عقله عهدة
أي ضعف وعهدته على فلان أي ما أدرك فيه من درك فإصلاحه عليه وعن
المواد أي الهيولى الأولى وما بعدها من المواد الموجودة وغير المواد والعقد
مما يجعل الذات بحال زائدة أي عن المشخصات والعوارض التي تصير المعقول بها
محسوسا أو متخيلا أو موهوما والباقي ظاهر وقد أحال على ما بيّن في النمط
الثالث تنبيه تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته وبراءته ة
عن الصمات إلى تأمل لغير نفس الوجود ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله وإن كان
ذلك دليلا عليه لكن هذا الباب أوثق وأشرف أي إذا اعتبرنا حال الوجود
فشهد به الوجود من حيث هو وجود وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود
وإلى مثل هذا أشير في الكتاب الإلهي سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم أقول
هذا حكم لقوم ثم يقول أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد أقول إن هذا شهيد
حكم الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه المتكلمون يستدلون بحدوث الأجسام
والأعراض على وجود الخالق وبالنظر في أحوال الخليقة على صفاته واحدة
بعد أخرى والحكماء الطبيعيون أيضا يستدلون بوجود الحركة على محرك وبامتناع
اتصال المحركات لا إلى نهاية على وجود محرك أول غير متحرك ثم يستدلون من ذلك
على وجود مبدأ أول وأما الإلهيون فيستدلون بالنظر في الوجود وأنه
واجب أو ممكن على إثبات واجب ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والإمكان على
[illegible] على كيفية صدور أفعاله عنه واحدا بعد واحد

قد ذكر الشيخ ترجيح هذه الطريقة على الطريقة الأولى بأنه أوثق وأشرف
وذلك لأن أولى البراهين بإعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلة على المعلول
وأما عكسه الذي هو الاستدلال بالمعلول على العلة فربما لا يعطي اليقين وهو إذا
كان للمطلوب علة لم يعرف بها كما بيّن في علم البرهان ثم جعل المرتبتين المذكورتين
في قوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أولم يكف
بربك أنه على كل شيء شهيد أعني مرتبة الاستدلال بآيات الآفاق والأنفس
على وجود الحق ومرتبة الاستشهاد بالحق على كل شيء بإزاء الراسخين وكان
طريقة قوم أصدق الوجهين وسماهم بالصديقين فإن الصديق هو ملازم الصدق

النمط الخامس في الصنع والإبداع

يريد بالصنع إيجاد شيء
مسبوق بالعدم على ما فسره في الفصل الأول من هذا النمط وبالإبداع ما يقابله
وهو إيجاد شيء غير مسبوق بالعدم على ما سنبيّنه فيما بعد وهم إنه قد يسبق إلى
الأوهام العامية أن تعلق الشيء الذي يسمونه مفعولا بالشيء الذي يسمونه فاعلا
هو من جهة المعنى الذي يسمى به العامة المفعول مفعولا والفاعل فاعلا وتلك الجهة
أن ذلك أوجد وصنع وفعل وهذا أوجد وصنع وفعل وكل ذلك يرجع إلى أنه قد
حصل للشيء من شيء آخر وجود بعد ما لم يكن وقد يقولون إنه إذا أوجد فقد زالت
الحاجة إلى الفاعل حتى أنه لو فقد الفاعل جاز أن يبقى المفعول موجودا
كما يشاهدونه من فقدان البنّاء وبقاء البناء حتى إن كثيرا منهم لا يتحاشى أن
يقول لو جاز على الباري تعالى العدم لما ضر عدمه وجود العالم لأن العالم عنده
إنما احتاج إلى الباري في أن أوجده أي أخرجه من العدم إلى الوجود حتى
كان بذلك فاعلا فإذا قد فعل وحصل له الوجود عن العدم فكيف يخرج
بعد ذلك إلى الوجود عن العدم حتى يحتاج إلى الفاعل وقالوا لو كان يفتقر
إلى الباري تعالى من حيث هو موجود لكان كل موجود مفتقرا إلى موجد آخر
والباري تعالى أيضا وكذلك إلى غير النهاية ونحن نوضح [illegible]

في هذا الجمهور يظنون أن احتياج الشيء المفعول إلى فاعله إنما هو للمعنى المشترك
بين معاني الفعل والصنع والإيجاد وهو حصول وجود المفعول بعد عدمه عن الفاعل
أعني إحداث الفاعل إياه فقط فإذا حدث فقد استغنى عنه حتى إن فني الفاعل
بقي المفعول موجودا وأتوا على ذلك بأمثلة التمييز منهم على ذلك شيئان أحدهما مشاهدتهم
بقاء الفعل كالبناء بعد فناء الفاعل كالبنّاء والثاني الاستدلال وقد ذكر
منه وجهين أحدهما أن إيجاد الفاعل للفعل حال وجوده يكون تحصيلا للحاصل وهو
محال الثاني أن الفعل لو كان بعد حدوثه محتاجا إلى الفاعل لكان محتاجا إليه
في وجوده وإذا لكان الفاعل أيضا كذلك وتسلسل فقوله إنه يسبق إلى الأوهام
العامية إلى قوله بعد ما لم يكن إشارة إلى تقرير الوهم حسب ما يعتقد العامة
وقوله وقد يقولون إنه إذا أوجد فقد زالت الحاجة إلى الفاعل إلى
قوله وقوام البناء إشارة إلى نظر أهل التمييز منهم في ذلك والاستدلال بقاء
بالمشاهدة قال الفاضل الشارح وإنما قال وقد يقولون ولم يقل ويقولون
لأن أكثر المتكلمين لا يقولون بذلك فإنهم وإن لم يجعلوا الجوهر حال بقائه
محتاجا إلى الفاعل لكن جعلوه محتاجا إلى أعراض غير باقية يوجدها الفاعل فيه
كالعرض المسمى بالبقاء عند من يثبته منهم أو غيره من سائر الأعراض عند من لا يسميه
فهؤلاء وإن لم يجعلوه محتاجا إلى الفاعل في وجوده فإذن هم غير قائلين
بزوال الحاجة بعد الحدوث وأما من عداهم فهم القائلون بذلك وقوله لأن
العالم عنده إنما يحتاج إلى الباري إلى قوله حتى يحتاج إلى الفاعل إشارة
إلى الاستدلال الأول المذكور وقوله وقالوا لو كان يفتقر إلى الباري
من حيث هو موجود إلى قوله إلى غير النهاية إشارة إلى الاستدلال الثاني
تنبيه يجب علينا أن نحلل معنى فعل وصنع وأوجد إلى الأجزاء البسيطة من مفهوم
[illegible] منه ما دخوله في الغرض دخول عرضي لما ذكر أن الجمهور يظنون أن
[illegible] بعد إنما كان من جهة أنه مفعول أو مصنوع أو موجد
أراد أن نحلل للمعنى
المشترك
بين

بين هذه الألفاظ وهو قولنا موجود بعد العدم بسبب شيء إلى أجزائه البسيطة
وننظر أنه هل جميع أجزائه معتبر في الاحتياج أو بعضها معتبر فيه فقط والباقي زائد
لذلك استغنى بالعرض من معنى المعنى المتعلق بالفاعل أقول وإنما استعمل لفظة
المحدث بدل قوله موجود بعد العدم بسبب شيء للتخفيف قوله فيقول إذا كان
شيء ما من الأشياء بعد ما لم يكن فهذا هو موجود بعد العدم بسبب شيء ما فإنا نقول
مفعول ولا نبالي الآن كان لهذا محمولا عليه اللفظ مساويا أو أعم أو أخص
حتى يحتاج مثلا إلى أن يقال فيه موجود بعد العدم فيسبب ذلك الشيء كان من الشيء
أو مباشرة أو بآلة أو بقصد اختياري أو غير أو بطبع أو بتوليد أو غير ذلك
أو بشيء من مقابلات هذه فلسنا نلتفت الآن إلى ذلك على أن الحق أن هذه أمور
زائدة على كون الشيء مفعولا والذي يقابله ويكون بسببه فإنا نقول له فاعل والدليل
على هذه المساواة أنه إذا قال قائل فعل بآلة أو حركة أو بقصد أو بطبع لم يكن أورد
شيئا يستغني كون الفعل فعلا أو يتضمن تكريرا في المفهوم أما الاستغناء فمثلا لو كان مفهوم
الفعل يمنع عن أن يكون بالطبع وأما التكرير فمثلا لو كان مفهوم الفعل يدخل فيه
الاختيار فإذا قال فعل بالاختيار كان كأنه قال إنسان حيوان ناطق أقول إنا
نعبر ههنا عن معنى المحدث بالمفعول سواء كان لهذا معنى لا على اللفظ مساويا
حتى يكون كل مفعول محدثا وكل محدث مفعولا أو أعم حتى يكون كل محدث
مفعولا ولا ينعكس أو أخص حتى يكون كل مفعول محدثا ولا ينعكس ثم اشتغل
ببيان كيفية التفاوت بين المعنيين وذكر أن المفعول إنما يكون أخص
من المحدث إذا لم نجعل المحدث يصير بزيادة معنى مخصص مساويا للمفعول
وأشار إلى الزيادات فذكر أولا التي كون المحدث قد يكون حدوثه بتحريك
من الفاعل وقد لا يكون ثم المباشرة والآلة والمحدث بالمباشرة يقابله المحدث
بآلة وهو ظاهر ويقابله المحدث بالتولد قد ذكره في [illegible] أن بعض المتكلمين
يقولون لحدوث الحركة عن الجسم مثلا حدوث بالتولد [illegible]

ثم سوق لعن ذلك الاعمال الحركة ويقولون لحدوث الافعال عنه حدوث المباشر
ثم ذكر الاختيار والطبع وهما متقابلان مزدوج والحدوث بهما ظاهر والمقصود
بيان ان المفعول ايضا لو كان مسا ويا للمحدث بالاختيار او بالتولد لكان
اخص من المحدث المطلق وانما ذكر ذلك لان المتكلمين يطلقون الفعل على كل احداث
يكون بارادة فاعله وهو اخص من الاحداث المطلق والحكماء يطلقونه
على جميع الاحداث والابداع فاستعمل الشيخ ههنا على انه مسا وللاحداث
واستعمل المحدث على انه مسا وللمفعول والذي يقابله يعني المحدث على انه
مساو للفاعل واشار مع ذلك الى ان المتكلم ليس في هذا التخصيص مصيب وان
كان هذا البحث لفظيا وذلك لان الزيادات ليست بداخلة في مفهوم الفعل
واستدل عليه بان مفهومه لو كان مشتملا على بعض تلك الزيادات لكان انضمام
ما يقابل ذلك البعض في اللفظ متضمن للتناقض او كان انضمام عين ذلك البعض
اليه متضمنا للتكرار والعرف يشهد بخلاف ذلك قال الفاضل الشارح
هذا البحث لغوي صرف والمتكلمون يلتزمون كون احدهما تكرارا وكون الثاني
تناقضا ويصرحون به فلا معنى لالزام ذلك عليهم اقول والانصاف
ان الحق معهم لان اهل اللغة لا يفهمون ان النار فاعلة للاحراق ولا الماء فاعلا
للتبريد والمرجوع اليه في المباحث الى الادباء ولهذا كان الالام كذلك صرح
ما قلنا اقول ليس هذا البحث خاصا بلغة دون لغة ولذلك لم يتوقع الشيخ على
احد الفاظ الفعل والصنع والايجاد مع اختلاف دلالاتها في اللغة العربية
بل اورده جميعا تنبيها على ان المقصود هو المعنى المشترك بينها ولما كان
الفعل منها كانه ادل على ذلك المعنى بجردا والايجاد والصنع كانهما اسمان
لا عتبار شيء آخر فوضع الفعل بازاء ذلك المعنى دونهما واما عدول المتكلمين
عن العرف لادعائهم ان نصوص التنزيل واهل اللغة بان الله فاعل بالطبع ص
لا يسمونه [illegible] ان الفاعل في اللغة هو الفاعل بالارادة فرد الشيخ
ذكر عليهم باستشهاد
العرف ولوانهم
قالوا

نحن نصطلح على تخصيص العرف لم يكن للشيخ عليهم سبيل وقوله الفاضل ان الحق معهم
من جهة اللغة لا يقولون للنار فاعل الاحراق ولا للماء فاعل البرودة ليس
بشيء والدليل على ما جاء في كلامهم توقد النار والبرد ويقولون الحر فانه يشعر بان ثم
ما يشعر باشتجاركم وقول الشاعر وعينان قال الله كونا فكانتا فعولان
بالالباب ما يفعل الخمر واشار ذلك فانها اكبر من ان تحصى وبالجملة اطلاق
من جهة اللغة ان يقال فعل البرد والحر فما المانع ان يقال فعل بغير ارادة فان
ادعى احد انه مجاز فعليه الدليل مع ان دعوى المجاز تقتضي تسليم صحة الاستعمال
فذلك يدل على خلو الكلام من التناقض على ان اهل اللغة فسروا الفعل باحداث
شيء ما فقط وهذا يدل على ما ذهبنا اليه قوله ولما كان مفهوم الفعل هذا او كان
بعض مفهوم الفعل فليس ذلك بضائر في غرضنا في مفهوم الفعل وجود وعدم
وكون ذلك الوجود بعد العدم كانه صفة لذلك الوجود محمول عليه فاما العدم فلم
يتعلق بفاعل وجود المفعول واما كون هذا الوجود موصوفا بانه بعد العدم
فليس بفعل فاعل ولا بجعل جاعل اذ هذا الوجود لمثل هذا الجائز العدم لا يمكن
ان يكون الا بعد العدم فبقي ان يكون متعلقه من حيث هو هذا الوجود اما وجود
ما ليس بواجب الوجود واما وجود ما كان انه مسبوق وجوده العدم لما ذكر انه
اصطلح ههنا على ان معنى الفعل هو حصول وجود بعد العدم عن سبب ما سواء
كان هذا المعنى هو نفس المفهوم منه كما اصطلح عليها وبعض المفهوم منه كما ذهب
اليه المتكلمون فان هذا الخلاف لا يضر في مقصوده شرع في تحليل ذلك المعنى فذكر
انه يشتمل على ثلثة اشياء وجود وعدم وكون الوجود بعد العدم ثم بين ان
العدم ليس متعلقا بالفاعل لانه لا شيء وان كون الوجود بعدم العدم ايضا
ليس متعلقا به لانه صفة واجبة لمثل هذا الوجود فان كثيرا من الممكنات يلحقها اوصاف
يجب بماهياتها لذواتها لا لشيء آخر فبقي ان يكون المتعلق بالفاعل هو الوجود
وليس هو الوجود العام فان وجود الواجب لا يتعلق [illegible]

وجود شيء ليس بواجب واما وجود شيء مسبوق بالعدم والاول اعم من الثاني
وسنبين في الفصل التالي لهذا الفصل ان المتعلق بالفاعل اولا وبالذات
ايهما هو وقد ذكر الفاضل الشارح ان البحث ههنا كان المعنى الذي المحتاج
الى الفاعل او لتعيين سبب الاحتياج وكلام الشيخ مجمل ومحتمل لهما الا ان حمله على الاول
اولى قال وسبب الاحتياج عند الحكماء هو الامكان وعند المتكلمين هو الحدوث
وهو باطل لان الحدوث كيفية للوجود متأخرة عنه وهو متأخر عن الايجاد المتأخر و
عن الاحتياج الى الفاعل المتأخر عن علة الاحتياج فلو كان الحدوث علة للاحتياج
لتأخر عن نفسه بعدة المراتب اقول هذه فائدة افادها لكنها غير متعلقة
بالمتن تكملة واشارة ولنعتبر الآن انه لاي الامرين يتعلق فنقول
مفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته بل بغيره لا يمنع ان يكون على احد قسمين
احدهما واجب الوجود بغيره دائما والآخر واجب الوجود وقتا ما فان هذين
يحمل عليهما واجب الوجود بغيره ويسلب عنهما واجب الوجود بذاته من حيث المفهوم
او يمنع شيء من خارج واما مسبوق العدم فليس له الا وجه واحد وهو في مفهومه
اخص من مفهوم الاول في المفهوم من حيث يحمل عليهما التعلق بالغير واذا كان
معنيان احدهما اعم من الآخر ويحمل على مفهوميهما معنى فان ذلك المعنى للاعم بذاته
اولا وللاخص بغيره لان ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم من غير
عكس حتى لو جاز ههنا ان لا يكون مسبوق العدم يجب وجوده بغيره ويمكن له
في حد نفسه لم يكن هذا التعلق حينئذ بان ان هذا التعلق بسبب الوجه الآخر
والآن هذه الصفة دائمة ويحمل على المعلولات ليس في حال الحدوث فقط هذا
التعلق كائن دائما وكذلك لو كان لكونه مسبوق العدم فليس هذا الوجود
انما يتعلق حال ما يكون بعد العدم فقط حتى يستغني بعد ذلك عن ذات الفاعل
يريد ان يبين ان الوجود المتعلق بالغير المذكور في الفصل المتقدم انما هو
[illegible] متعلق بالغير لكونه مسبوقا بالعدم
فانه بذلك يتبين

فسال ما هيته الجمهور قد ذكر اولا ان الاول من هذين المعنيين اعم من الآخر
وذلك لان الممكن للوجود وهو الواجب بغيره يمكن ان ينقسم الى غير مسبوق بالعدم
وهو الواجب بغيره دائما والى المسبوق بالعدم وهو الواجب بغيره وقتا ما فاذن
الواجب بالغير يشتمل على احد القسمين من حيث المفهوم الا ان يمنع شيء من خارج
المفهوم فالواجب بالغير اعم من المسبوق بالعدم من حيث المفهوم وقد يحمل عليهما معا
التعلق بالغير وهذه قضية جعلها صغرى قياس وكبراه ان كل معنيين احدهما اعم من
الآخر يحمل عليهما معنى فان ذلك المعنى يكون للاعم اولا وبالذات وللاخص
بعده وبسببه وبيان ذلك ان ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم ويمكن
ان يلحق الاعم من غير ان يلحق الاخص فاذن لو كان لحوقه للاخص بذاته لما كان
لاحقا لغير الاخص ولما ثبت ذلك انتج القياس المذكور ان التعلق بالغير للواجب
بغيره اولا وبالذات وللمسبوق بالعدم ثانيا وبسببه يعني بسبب الوجوب بالغير
ثم اكد ذلك بان التعلق ليس للمسبوق بالعدم بسبب كونه مسبوقا بالعدم وذلك لانه
لو جاز ان لا يكون في حد نفسه واجبا لغيره بل كان واجبا لذاته مع كونه مسبوقا
بالعدم لم يكن له تعلق بالغير حينئذ بان اذن ان هذا التعلق هو بسبب الوجه
الوجه الآخر اي بسبب كونه واجبا بالغير وكذا ثبت هذا ثبت ان التعلق بالغير
يكون للمسبوق بالغير دائما لا في حال حدوثه فقط بل في جميع اوقات وجوده
فثبت ان هذا التعلق للمفعول كائن دائما بخلاف ما ظنه الجمهور ثم ذكر ان علة التعلق
لو كان ايضا كون المفعول مسبوقا بالعدم على ما ظنوا لكان التعلق دائما لان
هذه الصفة حاصلة للمفعول المسبوق بالعدم في جميع اوقات وجوده وليست
خاصة بحال حدوثه فقط حتى يكون بعد ذلك مستغنيا عن فاعله فهذا اثر بيانه في الكتاب
واعترض الفاضل الشارح على الشيخ وقال انه تكلم فيما لا حاجة اليه ولم يتكلم فيما اليه
حاجة وذلك لانه اطنب في الفصل السالف في ان المفتقر الى الفاعل هو وجود
الحادث ولا حاجة الى ذلك لعدم الخلاف فيه ولم يتكلم [illegible]

ام لا والدائم هل يفتقر الى المؤثر ام لا وهذا هو محل الخلاف وبقي قوله الواجب
بالغير ينقسم الى الدائم والى غير الدائم ليس الا ان الدائم يصح ان يكون مفتقرا الى المؤثر
والنزاع لم يرتفع الا فيه وهو مصادرة على المطلوب اقول اما قوله لا حاجة الى بيان
ان وجود الحادث يفتقر الى الفاعل اذ لا خلاف فيه فليس بصحيح لان منشأ الخلاف
هو ان المفعول في اي شيء يتعلق بفاعله فذهب الحكماء الى انه يتعلق به في وجوده
سواء كان المتعلق حادثا او غير حادث وذهب الجمهور الى انه يتعلق به في حدوثه دون
وجوده كما حكى الشيخ عنهم في صدر النمط واعترف به هذا الفاضل وكان مراد الواجب ان
التحقيق الحق في ذلك محقق في الفصل السالف انه يتعلق به في وجوده ثم انه احتاج
الى بيان ان سبب تعلق هذا الوجود بالفاعل ما هو اذ لم يكن الوجود متعلقا بالفاعل
كيف اتفق ليظهر من ذلك ان التعلق حاصل في جميع اوقات هذا الوجود او في وقت
حدوثه فقط فان مطلوبه يتم بذلك فبينه في هذا الفصل ولذلك سماه بالتكملة والظاهر
ان سبب التعلق هو الوجوب بالغير ظاهر ان الواجب بالغير سواء كان دائما او
غير دائم متعلق بالغير في وجوده ما دام موجودا وهذا مطلوب الشيخ اما البحث
عن علة الحاجة اهو الامكان ام هو الحدوث فليس بضرر في هذا الموضع لان علة الحاجة
لو كان هو الحدوث لكان المحدث محتاجا في جميع اوقات وجوده لم يكن للشيخ منها
بضار كما صرح به في آخر الفصل فلو كان هو الامكان وكان الممكن غير موجود وغير
متعلق بالفاعل لم يكن نافعا له فلذلك لم يتعرض الشيخ بهذا البحث واما قوله انه اعتبر
ان الدائم هل يفتقر الى المؤثر ام لا فليس بشيء ايضا لانه بين ان الواجب بالغير
لا ينافي الدائم وان علة التعلق بالغير هو الوجوب بالغير فالدائم ان كان واجبا
بغيره كان مفتقرا او الا فلا وهذا القدر كاف بحسب غرضه ههنا ثم قال والتحقيق
ان الخلاف ههنا بين الحكماء والمتكلمين لفظي لان المتكلمين جوزوا ان يكون
العالم مع استمراره كونه ازليا معلولا بعلة ازلية لكنهم سموا المؤثر بالعلة والمعلول
الا انهم [illegible] وجوب كون المؤثر في وجود العالم قادرا واما

واما الفلاسفة فاتفقوا على ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار
فاذن حصل الاتفاق على ان كون الشيء ازليا ينافي افتقاره الى القادر المختار
ولا ينافي افتقاره الى العلة الموجبة واذا كان الامر كذلك ظهر انه لا خلاف
في هذه المسألة اقول هذا اصلاح عن غير امر الخصمين وذلك لان المتكلمين بأسرهم
صرحوا في كتبهم بالاستدلال على وجوب كون العالم محدثا من غير تعرض لفاعله فضلا
عن ان يكون فاعله مختارا او غير مختار ثم ذكروا بعد اثبات حدوثه انه محتاج
الى المحدث وان محدثه يجب ان يكون مختارا لانه لو كان موجبا لكان العالم قديما
وهو باطل بما ذكر اولا فظهر انهم ما بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار
بل بنوا الاختيار على الحدوث واما القول بنفي العلة والمعلول فليس بمتفق عليه
عندهم لان مثبتي الاحوال من المعتزلة قائلون بذلك صريحا واصحاب هذا الفاضل
يعني الاشاعرة يثبتون مع المبدأ الاول قدماء يسمونها صفات المبدأ الاول ثم
بين ان يجعلوا الواجب لذاته تسعة وبين ان يجعلوها معلولات لذات واجبة
عليها وهذا شيء ان احترزوا عن التصريح به لفظا فلا يمكنهم عن ذلك منع فظهر انهم
غير متفقين على القول بنفي العلة والمعلول بل انما اتفقوا على القول بالحدوث واما الفلاسفة
فلم يذهبوا الى ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار بل ذهبوا الى ان الفعل
الازلي يستحيل ان يصدر الا عن فاعل ازلي تام في الفاعلية وان الفاعل الازلي
التام في الفاعلية يستحيل ان يكون فعله غير ازلي ولما كان العالم عندهم فعلا ازليا
اسندوه الى فاعل ازلي تام في الفاعلية وذلك في علومهم الطبيعية اتفاقا ولما كان
المبدأ الاول عندهم ازليا تاما في الفاعلية حكموا بان العالم الذي هو فعله ازلي
وذلك في علومهم الالهية ولم يذهبوا ايضا الى انه ليس بقادر مختار بل ذهبوا الى
ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين
من الحيوانات ولا كفاعلية المجبورين من ذوي الطباع بل هي بحسب ما يجيء بيانه
للحادث بعد ما لم يكن له قبل لم يكن فليس كقبلية الواحد التي على الاثنين اي قد يكون لها

ما هو قبل وما هو بعد معا في حصول الوجود بل قبلية بعد لا تثبت مع البعد
ومثل هذا معنى ايضا يحدد بعدية بعد قبلية باطلة وليست تلك القبلية هي نفس
العدم فقد يكون العدم بعد ولا ذات الفاعل فقد يكون قبل وبعد ومع فهو
شيء آخر لا يزال فيه تجدد وتصرم على الاتصال وقد علمت ان مثل هذا الاتصال
الذي يوازي الحركات في المقادير لن يتألف عن غير منقسمات يريد بيان
ان كل حادث فهو مسبوق بموجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير
اعني الزمان الا انه لم يتعرض لتسميته في هذا الموضع بعد وبيانه ان الحادث
بعد ما لم يكن يكون بعدية ثبتت من حيث الى قبلية قد زالت فانها لا توجد مع البعد
لا كقبلية الواحد على الاثنين واشباهها التي توجد القبل والبعد منها معا بل
قبلية تزول قبليته عند تجدد البعدية وليست هذه القبلية نفس العدم لان العدم
كما كان قبل فقد يصح ان يكون بعد ولا نفس الفاعل لانه قد يكون قبل ومع وبعد
فاذن هناك شيء آخر يتجدد ويتصرم فهو غير قار الذات وهو متصرم في ذاته لا
من الجائز ان يفرض فيه كما يقطع مسافة يكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع
حركة فيكون ابتداء حركة هذا الحادث ويكون بين ابتداء الحركة وحدوث الحادث
قبليات وبعديات متصرمة ومتجددة مطابقة لاجزاء المسافة والحركة فظهر ان
هذه القبليات والبعديات متصلة اتصال المسافة والحركة وقد بين في النمط
الاول ان مثل هذا المتصل لا يتألف من اجزاء لا تتجزى فاذن ثبت ان كل
حادث مسبوق بوجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير وهو المطلوب
هذا ما في الكتاب واعلم ان الزمان ظاهر الانية خفي الماهية والشيخ نبه على
انيته في هذا الفصل وسيشير في الفصل الذي يليه الى ماهيته ولذلك وسم
احد الفصلين بالتنبيه والآخر بالاشارة وهذه المباحث يتعلق بالطبيعيات
[illegible] اوردها ههنا لاحتياجه اليها وكونها غير مذكورة فيما مضى من الكتاب
[illegible] وجود الزمان قد كل حادث بوجود القبلية
البعدية

الخاصتين به فانه هو الشيء الذي يلحقه لذاته القبلية والبعدية اللتان لا توجدان
معا وذلك لان الشيء قد يكون قبل شيء آخر فتلحقه هذه القبلية لا لذاته بل لوقوعه
في زمان هو قبل زمان ذلك الآخر فالقبلية والبعدية للشيئين بسبب الزمان واما
الزمان فليس بسبب شيء آخر بل لذاته المتصرمة المتجددة فاللحوق بهذين المعنيين
بها لا لشيء آخر فاذن ثبوت هذين المعنيين يدل على وجود الزمان ولا يصح
تعريف الزمان بهما لان تصورهما لا يمكن الا مع تصور الزمان وتمييزهما عن
سائر اقسام القبلية والبعدية بانهما لا توجدان معا ايضا ليس تمييزا حقيقيا لكن
الموجب مجراهما في معانيها المختلفة لكن لما كان الزمان معروفا الا انه لم يلتفت
الى ذلك فالقبلية والبعدية اللاحقتان بالزمان اضافتان لا توجدان الا
في العقل لان الجزئين من الزمان اللذين تلحقهما القبلية والبعدية لا توجدان معا
فكيف توجد الاضافة اللاحقة بهما لكن ثبوتهما في العقل يدل على وجود معروضهما
الذي هو الزمان مع ذلك الشيء ولذلك استدل الشيخ بوجود القبلية للعدم
على وجود زمان قارنه واذا تقرر هذا فقد اندفع اعتراض الفاضل على
الشارح بان هذه القبليات لو كانت موجودة في الخارج لكانت القبلية الواحدة
قد وجد آخر قبلها الى غير النهاية وذلك لان الزمان هو الموجود في الخارج
الذي يلحقه القبلية لذاته ويلحق ما سواه ما يقع فيه بسببه في العقل اما نفس القبلية
فليس هو من الموجودات المختصة بزمان دون زمان لانها امر اعتباري يصح
تعقله في جميع الازمنة وان لم يوجد حيث يقع في زمان معين كما نحكم بسائر
الموجودات في لحوق مثلها اخرى بحسب الذهن به ولا يتسلسل ذلك بل ينقطع بانقطاع
الاعتبار الذهني وقد دفع ايضا اعتراضه بانهما اضافيتان يجب
ان توجدا معا وقد تقرر انهما لا توجدان معا هذا خلف وذلك لانهما اذ هما
عقليتان يجب ان يوجد موصوفاهما في العقل ولا يجب ان توجدا في الخارج
معا وقد دفع ايضا اعتراضه بان العدم لو اتصف بالقبلية [illegible]
المعدوم

بالموجود وذلك لان العدم للعقد شيء ما يمكن معقولا لسبب ذكر الشيء
وتحصيل لحوق الاعتبارات العقلية به من حيث هو معقول ثم المستقل بالمحاكمة
حال سبق بعض اجزاء الزمان على بعض هو هذا السبق المذكور مع عدم الحادث
ووجوده بعينه فلم يلزم منه ان يكون للزمان زمان آخر فالحق في الجواب
بان الزمان متصل لذاته فلذلك استحقت القبلية والبعدية العارضتان له
عن زمان آخر ولم تستحق القبلية والبعدية العارضتان لغيره عنه ليس عندي
لوجهين الاول ان اجزاء الزمان ان كانت متساوية في الماهية استحال اختصاص
بعضها بالتقدم دون البعض الآخر وان لم يكن كان انفصال كل جزء عن الآخر
بماهيته فيكون الزمان غير متصل بل مركبا من آنات الثاني انا نجوز وجود قبلية
وبعدية لا يوجدان معا في جزء من الزمان من غير زمان يغايرهما مثل تجويز كون
العدم قبل وجود الحادث من غير زمان يغايرهما قال وايضا ان قيل في الفرق
ان القول بالقبلية والبعدية يمكن مع القول بكون كل جزء من الزمان مسبوقا بجزء
آخر ولا يمكن مع القول بحادث هو اول الحوادث لانه ينافي الاشارة الى ما هو
قبل اول الحوادث اجيب بان معنى قولنا اليوم متاخر عن امس ليس هو انه لم يوجد
معه لان اليوم لم يوجد ايضا مع الغد وان سلمنا ان معناه انه لم يوجد معه كان ليس
المعنى اضافة عارضة لهما غير لازمة لهما وكان المعقول منه ان اليوم ما حصل
في الزمان الذي حصل فيه امس وهو بعينه التسلسل وانه لا يمكن معناه انه لم يوجد معه
بل كان معناه ان اليوم لم يوجد حين كان امس فلفظة كان مشعرة بمعنى زمان
فيلزم منه ايضا ان يكون للزمان زمان آخر قال والقول بعينية الزمان
للحركة ايضا يغني عن هذا البيان ووقوع الزمان في زمان آخر والجواب
ان الزمان ليس له ماهية غير اتصال لا استقرار والتجدد وذلك الاتصال لا
[illegible] الا في الوهم علم لها اجزاء بالفعل وليس فيه تقدم ولا تأخر قبل التجزية
[illegible] التقدم والتأخر ليسا بعارضين يعرضان للاجزاء

ويصير الاجزاء بسببهما متقدما ومتأخرا ابدا تصور عدم الاستقرار الذي
هو حقيقة الزمان يستلزم تصور تقدم وتأخر للاجزاء المفروضة
لعدم الاستقرار لا لشيء آخر وهذا معنى لحوق التقدم والتأخر الذاتيين به
واما ما له حقيقة غير عدم الاستقرار يقارنها عدم الاستقرار كالحركة وغيرها
فانما يصير متقدما ومتأخرا بتصور عروضهما له وهذا هو الفرق بين ما يلحقه التقدم
والتأخر لذاته وبين ما يلحقه بسبب غيره فانا اذا عقلنا اليوم والامس لم نحتج
الى ان نقول اليوم متأخر عن امس لان نفس مفهوميهما مشتمل على معنى هذا التأخر اما
اذا عقلنا العدم والوجود احتجنا الى اقتران معنى التقدم باحدهما حتى يصير متقدما
واما المعية فمعنى ما هو في الزمان للزمان غير المعية بالزمان اعني معية شيئين يتعلقان
في زمان واحد لان الاول يقتضي نسبة واحدة لشيء غير الزمان الى الزمان ومعنى
ذلك الثاني والاخرى يقتضي نسبتين لشيئين مشتركين في منسوب اليه واحد بالعدد وهو
زمان ما ولذلك لا يحتاج في الاول الى زمان في الموصوفين بالمعية ويحتاج في
الثاني اليه نكتة ولان التجدد لا يمكن الا مع تغير حال وتغير الحال لا يمكن الا لذي
قوة تغير حال وتغير الحال لا يمكن الا في الموضوع فهذا الاتصال اذن متعلق بحركة
ومتحرك اعني متغير ومتغير لا سيما ما يمكن ان يتصل ولا ينقطع وهي الوضعية الدورية
وهذا الاتصال يحتمل التقدير فان قبلا قد يكون ابعد وقبلا قد يكون اقرب فهو كم
مقدر للتغير وهذا هو الزمان وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر
اللذين لا يجتمعان ثم بين ماهية الزمان وتقريره ان التجدد والتصرم اللذين
بينهما وجوه بها في النقص لا المتقدم لا يمكن ان يوجدا الا مع تغير حال وتغير الحال
لا يمكن ان يكون الا لشيء يصح منه التغير وهو الموضوع لان التغير عرض والعرض
لا يوجد الا في موضوع فهذا الاتصال اذن متعلق الوجود بتغير هو عرض ومتغير
هو جسم يعرض التغير فيه ومثل هذا التغير الواجب [illegible] فهذا الاتصال متعلق
الوجود بحركة ومتحرك والبيان المذكور في الفصل السابق [illegible] وجوب كونه

كل حادث مسبوقا بزمان لان كل زمان له اول فهو حادث فاذن هو مسبوق بزمان
آخر قبله ويلزم من ذلك وجوب كون الزمان متصلا لا الى اول والحركة المستقيمة
لا يمكن ان تتصل لا الى اول لوجوب تناهي الامتدادات وكما سيأتي في النمط السادس س
فاذن الزمان متعلق بحركة يمكن ان تتصل ولا تنقطع وهي الوضعية الدورية وهذا
الاتصال يحتمل التقدير كما مضى بيانه فهو من مقولة الكم ومن النوع المتصل فالزمان
كم مقدر للتغير اعني الحركة ومن ماهيته وعند تبينها صرح بتسميته فقال وهذا
هو الزمان ثم ذكر تعريفه فقال وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم
والتأخر اللذين لا يجتمعان وذلك لان للحركة كمية من جهة المسافة فان الحركة تزيد بزيادة
المسافة وتنقص بنقصانها وكمية من جهة الزمان لان الحركة تزيد بزيادة الزمان وتنقص
بنقصانه وللمسافة اجزاء يتقدم بعضها على بعض تقدما وضعيا يوجد المتقدم والمتأخر
مجتمعين في الوجود والحركة تجري بحسب المسافة ويصير بعضها متقدما وبعضها متأخرا
بازاء تقدم اجزاء المسافة وتأخرها الا ان المتقدم والمتأخر منها لا يجتمعان كما يجتمع
المتقدم والمتأخر من المسافة فالزمان هو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة المتقدم
والمتأخر اللذين لا يجتمعان فهذا بيان ما ذكر ههنا وقد فارق الشفاء بهذه العبارة
وان تعلم ان الحركة يلحقها ان تنقسم الى متقدم ومتأخر فانها يوجد فيها المتقدم ما يكون منها
في المتقدم من المسافة والمتأخر ما يكون منها في المتأخر من المسافة فلكنه يتبع ذلك ان المتقدم
في الحركة لا يوجد مع المتأخر منها كما يوجد المتقدم والمتأخر من المسافة معا فيكون المتقدم
والمتأخر في الحركة خاصية لحقتها من جهة ما هما للحركة ليس من جهة ما هما للمسافة ويكونان
معدودين للحركة فان الحركة باجزائها تعد المتقدم والمتأخر فيكون الحركة لها عدد من حيث
لها في المسافة تقدم وتأخر ولها مقدار ايضا بازاء مقدار المسافة والزمان هو
هذا العدد او المقدار فالزمان عدد الحركة اذا انفصلت الى متقدم لا بالزمان
بل [illegible] البيان تحديدا بالدور [illegible] عبارة وغرضه بيان هذا
التحديد الذي ذكره الشيخ في الشفاء وغرضه من ايراده هذه النكتة اللطيفة اشارة

كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود وكان امكان وجوده حاصلا
وليس هو قدرة القادر عليه والا لكان اذا قيل في المحال انه غير مقدور عليه لانه
غير ممكن في نفسه يكون قد قيل انه غير مقدور عليه لانه غير مقدور عليه او انه غير ممكن في
نفسه لانه غير ممكن في نفسه فتبين اذن ان هذا الامكان غير كون القادر عليه قادرا
عليه وليس شيئا معقولا بنفسه يكون وجوده لا في موضوع بل هو اضافي فيفتقر
الى موضوع فالحادث تتقدمه قوة وجود وموضوع [illegible] بيان كون كل حادث
مسبوقا بموضوع او مادة وتقريره ان كل حادث فهو قبل وجوده اما ممتنع الوجود
واما ممكن الوجود والاول محال فانه قد وجد فاذن له امكان وجود قبل وجوده
وليس امكان وجوده قدرة القادر عليه لان السبب في كون المحال
غير مقدور عليه كونه غير ممكن والسبب في كون غير المحال مقدورا عليه هو كونه ممكنا في نفسه
والشيء لا يكون سببا لنفسه وايضا كونه ممكنا امر له في نفسه وكونه مقدورا عليه امر له
بالقياس الى القادر عليه فاذن كونه ممكنا هو امر مغاير لكونه مقدورا عليه وهذا
الامكان ليس شيئا معقولا بنفسه لان الامكان يكون لشيء بالقياس الى وجوده كما يقال
البياض ممكن ان يوجد وبالقياس الى صيرورته شيئا آخر كما يقال الجسم يمكن ان يصير
ابيض فاذن هو امر معقول بالقياس الى شيء آخر فهو اضافي والامور الاضافية
اعراض والاعراض لا توجد الا في موضوعات فاذن الحادث يتقدمه امكان
وموضوع وذلك الامكان قوة للموضوع بالنسبة الى وجود ذلك الحادث فيه
فهو قوة وجود والموضوع موضوع بالقياس الى الامكان الذي هو عرض
فيه وموضوع بالقياس الى الحادث ان كان عرضا او مادة بالقياس اليه ان
كان صورة فهذا تقرير ما في الكتاب واعلم ان كل امكان فهو بالقياس الى وجود
والوجود اما بالعرض كوجود الجسم ابيض واما بالذات كوجود البياض
اما الامكان بالقياس الى وجود بالعرض فهو يكون للشيء بالقياس الى وجود
شيء آخر له او بالقياس الى صيرورته موجودا آخر كما يقال الجسم يمكن ان يكون [illegible]

ابيض او يوجد له البياض او مثال الماء يمكن ان يصير هواء والمادة يمكن ان يصير موجوداً بالفعل وظاهر ان جميع هذه الامكانات تحتاج الى موضوع وجود معها وهو محلها
واما الامكان بالقياس الى وجود بالذات فهو يكون لشيء بالقياس الى وجوده ولا يخ
اما ان يكون ذلك الشيء مما يوجد في موضوع او مادة او مع مادة كما سمّ البياض
يمكن ان يوجد او يكون وكذلك الصورة والنفس وحكم هذا الامكان في الاحتياج
حكم القسم الاول لانه يكون موضوعه حاملا وجود ذلك الشيء واما ان لا يكون كذلك بل
يكون ذلك الشيء قائما بنفسه لا علاقة له بشيء من الموضوع والمادة وشيء هذا الشيء
لا يجوز ان يكون محدثا لانه لو كان محدثا لكان مسبوقا بالامكان لا محالة كما مر والامكان
لا يمكن ان يتعلق بموضوع دون موضوع اذ لا علاقة له بشيء فيلزم ان يكون جوهرا
قائما بنفسه لكن الجوهر من حيث ماهيته لا يكون مضافا الى الغير والامكان مضاف
فلا يكون الامكان ماهيته ذلك الجوهر واذا لم يكن ماهيته فهو عارض له وقد فرض
غير عارض لشيء هذا خلف ولما تبين ان مثل هذا الشيء لا يمكن ان يكون محدثا قوله
كان موجودا لكان دائم الوجود وان لم يكن موجودا لكان ممتنع الوجود وقد
ظهر من ذلك ان الاشياء الحادثة تكون اما اعراضا واما صورا او مركبات او نفوسا
يوجد مع المواد وان لم يكن حالة فيها والامكانات هذه الاشياء وتكون قبل وجودها
ويعبر عنها بالقوة فيقال هذه الموجودات في مواردها بالقوة وهي تختلف بالبعد والقرب
ويزول عنها مع خروج الوجودات من القوة الى الفعل وانما يقع اسم الامكان
عليها بالتشكيك واما امكان الموجودات الممكنة فانها نفسها فهي امور لازمة لماهياتها
مجردة عن الوجود والعدم بالقياس الى وجوداتها وكذا الوجوب والامتناع
الا ان الموصوف بالوجوب لا يمكن ان يكون فوق واحد والموصوف بالامتناع ع
لا يمكن ان يوجد في الخارج والموصوف بالامكان ماهيات كثيرة مختلفة هي
موجودات العالم باسرها وهذه الاختلافات احوال الموصوفات
تدخل فيها فهذا ما اردت تحقيقه في هذا الموضع ليزول الاشكالات التي تورد
ههنا

وظهر منه ان قول الفاضل الشارح الشيء قبل وجوده نفي صرف فلا يصح الحكم عليه
بالامكان ثم معارضته ذلك بانه موصوف ح بانه معدوم والمعارضة له ذلك بعض
عليهم ثم معارضته لمعارضته بالممتنعات المتميزة عن الممكنات مع كونها نفيا محضا
فمنشأ ذلك عدم التمييز بين الاعتبارات العقلية والامور الخارجية واما قوله
لو كان الامكان موجودا لكان واجبا او ممكنا والاول محال لانه يلزم من
ذلك ان يكون للامكان امكان والجواب عنه ان الامكان في نفسه اعتبار عقلي يتعلق
بشيء خارجي من حيث تعلقه بالشيء الخارجي ليس بموجود في الخارج هو امكان بل هو
امكان وجوده في الخارج والتعلقة بذلك الشيء يدل على وجود ذلك الشيء في الخارج
هو موضوعه ومن حيث كونه قائما بالعقل موجود في الخارج وله امكان آخر
يعتبره العقل ويقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار كما مر في التقدم ولا ينافي وجود
شيء في العقل دون الخارج جهل لان الجهل هو وجود صورة في الذهن على انها
صورة الموجود خارجي مع عدم المطابقة والاعتبارات العقلية لا توجد في العقل
على انها صورة شيء في الخارج بل على انها احكام موجودات في الخارج واحكام الموجود
غير موجودة في الخارج من حيث هي احكام بل يكون موجودة من حيث هي محكوم عليها
واما قوله امكان الحادث لا يجوز ان يكون حالا فيه لان الحادث قبل وجوده
يمتنع ان يكون محلا لشيء ولا يجوز ان يكون حالا في غيره لان صفة الشيء لا يكون
حاصلا والجواب ان امكان الشيء قبل وجوده حال في موضوعه فان معنا
كون ذلك الشيء في موضوعه بالقوة وهو صفة للموضوع من حيث هو فيه وصفة
للشيء من حيث هو بالقياس اليه فبالاعتبار الاول كان عرض في الموضوع و
وبالاعتبار الثاني يكون كالاضافة لمضاف اليه ولما لم يكن وجود مثل هذا الشيء
الا في غيره لم يمتنع ان يتقدم امكانه اضافة لذلك الغير واما قوله لما كان الامكان
صفة اضافية يستدعي وجود المضافين فهو انما يصح بعد ثبوت الاضافة
والوجود ويلزم منه تقدم الوجود على الامكان والجواب [illegible]

انما يصح عند ثبوت المضافين ولكن يكفيه ثبوتهما في العقل ولا يجب من حيث ذلك
تقدمها عليه في الخارج لكنه من حيث تعلقه بموضوعه الناشي في العقل بامر وجودي
في الخارج يستدعي لا محالة موضوعا موجودا في الخارج كما مضى في التقدم بعينه
واما قوله الحكم بكون الامكان متعلقا بموضوع او مادة منقوض بالعقول
والنفوس المفارقة وبالهيولى فانها ممكنة مع انها غير متعلقة بموضوع
ومادة والجواب مر من الفرق بين الامكانين عند تعلقها بما في الخارج وان
الامكان مثل هذه الاشياء صفة لماهياتها المجردة عن الوجود والعدم في
العقل وهي من حيث ثبوتها في العقل موضوع والامكان بهذا الاعتبار
كعرض في موضوع وهي ايضا صفة لوجوداتها وتكون بهذا الاعتبار كالاضافة
للمضاف اليه واما قوله لو قبل الشيء لا يكون الا اذا صار وجوده اولى
ولا يصير اولى الا اذا كان له مادة قلنا المقدمتان ممنوعتان اما الصغرى
فلان الاولوية لو حصلت حالة الحدوث لكان الكلام في حصولها كالكلام في
حدوث الحادث ويتسلسل او دفعه ولو حصل قبل الحدوث فوجود الحادث كان موقوفا
اما على وجودها او على عدمها والاول يقتضي وجود الحادث قبلها كما اقتضى بعدها
واما الكبرى فلا مر والجواب عنه ان الشيء لا يكون الا اذا صار وجوده واجبا
فضلا عن الاولوية وانما يجب شيء ما يحقق وجوبه عن سببه التامة ولا يمتنع عليه
ووجوبه انما يحقق بان يتم استعداد مادته او موضوعه لقبوله وذلك
الاستعداد متعلق بشرايط يستجمع الحركة المتصلة التي لا اول لها في الجسم الابداعي
[illegible] النظم الالهي على ما بيانه [illegible] الشيء يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة
[illegible] البعد بالزمان والمكانة وانما يحتاج الآن في الجملة الى ما يكون بالحقيقة
[illegible] د وان لم يكن ممتنعا ان يكون في الزمان معا تريد اثبات الحدوث
[illegible] الممكنات والا كان يحقق الحدوث الذاتي مبني على تحقق التأخر الذاتي
[illegible] الشيء متأخرا عن لا وجوده ينقسم الى زماني
والى ذاتي

لانقسام التأخر اليهما قدم الشيخ تحقيق معنى التأخر الذاتي على اثبات الحدوث
الذاتي واعلم ان تأخر الشيء عن غيره مثل تحقيق معان على ما حقق في الفلسفة الاولى
احدها بالزمان والثاني بالمرتبة او الوضع الذي يكون التأخر المكاني صنفا منه والثالث
بالشرف والرابع بالطبع والخامس بالمعلولية والاخيران يشتركان في معنى واحد وهو
التأخر بالذات والمعنى المشترك هو ان يكون الشيء محتاجا الى آخر في تحققه ولا
يكون ذلك الآخر محتاجا الى ذلك الشيء فالمحتاج هو المتأخر بالذات عن المحتاج اليه
ثم لا يخلو اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي بانفراده منشأ وجود المحتاج
او لا يكون والمحتاج بالاعتبار الاول متأخر بالمعلولية وهي كحركة المفتاح بالقياس
الى حركة اليد وبالاعتبار الثاني متأخر بالطبع وهو كالكثير بالقياس الى الواحد وكا
المشروط بالقياس الى الشرط والمتأخر بالمعلولية لا ينفك عن المتقدم بالعلية في الزمان
ويرتفع كل واحد منهما مع ارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع المعلول يكون تابعا
لارتفاع العلة من غير انعكاس والمتأخر بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود من غير انعكاس
فان المتقدم يمكن ان يوجد لا مع المتأخر اما المتأخر فلا يمكن ان يوجد الا مع المتقدم
وربما يقال للمعنى المشترك تأخر بالطبع ويخص التأخر بالمعلولية باسم التأخر بالذات
والشيخ استعملها في قاطيغورياس الشفاء كذلك وذلك انه قال عند ذكر التقدم بالعلية
وان كان يقال المتقدم بالطبع على المتقدم بالعلية والذات اما في هذا الكتاب فقد
سمى المشترك تأخرا بالذات والدليل عليه انه مثل له بحركة المفتاح واليد وهو تأخر بالمعلولية
الذي هو احد قسميه ثم اطلق اسم المتأخر بالذات صريحا على القسم الآخر وهو تأخر الشيء
بحسب غيره على ما يجب في ذاته وهو تأخر بالطبع لا بالعلية وهذا التأخر [illegible]
بالمعنى المشترك هو تأخر حقيقي وما هو الحقيقي لان المتأخر بالزمان او بالمرتبة
او الوضع او الشرف يمكن ان يصير بالغرض متقدما وهو هو لان المقتضي لتأخره
امر عارض لذاته واما المتأخر بالذات فلا يمكن ان يعرض متقدما وهو هو لان المقتضي
لتأخره هو ذاته لا غير ولذا اختصه الشيخ بانه [illegible]

ان التأخر بالمعلولية يجب ان يكون في الزمان مع المتقدم بالعلية والمتأخر
بالطبع لا يجب ان يكون في الزمان مع المتقدم بل يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون
ولذلك حكم الشيخ على المشترك بينهما بالامكان العام الشامل للوجوب واللاوجوب
وهو قوله وان لم يمتنع ان يكونا في الزمان معا قوله وذلك اذا كان وجود هذا
عن آخر ووجود الآخر ليس عنه فما استحق هذا الوجود الا والآخر حصل له الوجود
واصل اليه الحصول واما الآخر فليس يتوسط هذا اليه ويرجح لكن الآخر في الوجود بل
يصل اليه الوجود لا عنه وليس يصل الى ذلك الا مارا على الآخر وهو بيان للتأخر
بالذات شروع في بعض اقسامه ومعناه ان هذا التأخر يكون اذا كان وجود
هذا يعني المتأخر كالمعلول حاصلا عن آخر يعني المتقدم كالعلة حاصلا ووجود المتقدم
ليس عن المتأخر فما استحق المتأخر الوجود الا والمتقدم حصل له الوجود ووصل
اليه الحصول من علته ان كان له علة واما المتقدم فليس يتوسط المتأخر بينه وبين
علته في الوجود بل يصل اليه الوجود لا عن المتأخر وليس يصل الى المتأخر من تلك العلة
الا مارا على المتقدم وقد ذهب الفاضل الشارح الى ان المراد ان العلة متوسطة بين
ذات المعلول ووجوده والمعلول ليس متوسطا بين ذات العلة ووجوده ثم
ولست ادري هذا التفسير مطابقا لالفاظ الكتاب قوله وهذا مثل ما تقول حركت
يدي فتحرك المفتاح او ثم تحرك المفتاح ولا تقول تحرك المفتاح فحركت يدي او
ثم حركت يدي وان كانا معا في الزمان فهذه بعدية بالذات وهذا ايراد المثال
للتقدم الذاتي ومعناه واضح واعترض الفاضل الشارح على التقدم بالعلية
فقال ان كان المراد من تقدم العلة على المعلول كونها مؤثرة فيه كان معنى قولنا
العلة متقدمة على المعلول هو ان المؤثر في الشيء مؤثر فيه وهذا لا يكون خاليا
عن الفائدة واذا كان المراد شيئا آخر فلا بد من ابانة تصوره وجعل حصول
الشيء الوجود لا يصير الى المعلول الا مارا على العلة بيانا لذلك ولنسبه الى المجاز
وجعل الحصول المشترك ... جهتان آخر غير ونسبه الى الحركة واقول تقدم
الشيء الذي منه الوجود
على الشيء

الذي له الوجود في الوجود معلوم ببديهة العقل وليس الغرض من هذه البيانات
والامثلة تعريفه ولا اثباته بل الغرض بيان امكان انفكاكه عن التقدم الزماني
فان الجمهور يظنون ان وجود التقدم الزماني شرط في وجود هذا التقدم قوله
ثم انت تعلم ان حال الشيء الذي يكون للشيء باعتبار ذاته متخليا عن غيره قبل حاله
من غيره قبلية بالذات وكل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له
وجود لو انفرد بل انما يكون له الوجود عن غيره فان لا يكون له وجود قبل ان
يكون له وجود وهذا هو الحدوث الذاتي لما فرغ عن بيان معنى التأخر الذاتي
شرع في المقصود وهو اثبات الحدوث الذاتي للممكنات وتقريره ان حال الشيء
الذي يكون له بحسب ذاته مع قطع النظر عن غيره انما يكون قبل حاله بحسب غيره قبلية
بالذات لان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يستلزم ارتفاع
الحال التي تكون للذات بحسب الغير ولا ينعكس ارتفاع الحال التي بحسب الذات والموجود عن
الغير الممكن بالذات لو انفرد عن الغير لاستحق العدم بحسب الخارج واما بحسب العقل
فلم يستحق العدم ولا الوجود لان وجوده انما يكون له باعتبار وجود علته
وعدمه انما يكون باعتبار عدم علته وكلاهما مغايران له وهذه الحالة هي
التجرد عن الاعتبارات لا يكون الا في العقل فالحال التي له بتجرده عن الغير اما
العدم واما ان لا يكون له وجود ولا عدم اما وجوده فهو حاله بحسب الغير
فاذن وجوده مسبوق اما بعدم او بلا وجود وهذا هو الحدوث الذاتي
قال الفاضل الشارح الممكن لا يستحق الوجود من ذاته ولا يلزم منه ان
يستحق اللاوجود هو الممتنع فاذن وجوده مسبوق بلا استحقاق
الوجود لا بالعدم او باللاوجود ثم قال ففي قول الشيخ انه يستحق العدم لو
انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد مغالطة لانه ان اراد بالانفراد
اعتبار ذاته من حيث هي هي فهو في هذه الحالة لا يستحق العدم او اللاوجود
والا لكان ممتنعا لا ممكنا وان اراد به ... ... علته فلا يكون

الانفراد انفرادا والجواب ان الماهية المجردة عن الاعتبارات لا ثبوت لها
في الخارج فهي وان كانت باعتبار العقل لا تخلو من ان تعتبر اما مع وجود الغير
او مع عدمه او لا تعتبر مع احدهما لكنها اذا قيست الى الخارج لم يكن بين القسمين
الاخيرين فرق لانها ان لم يكن مع وجود الغير لم يكن اصلا فاذن انفرادها
هو لا كونها وهذا معنى استحقاق العدم واما باعتبار العقل فانفرادها بمعنى
تجردها عن الوجود والعدم معا ولفظ لا يكون له وجود في قول الشيخ
او لا يكون له وجود لو انفرد ليست بمعنى العدول حتى يكون معناه انه يثبت
له ان لا يكون له الوجود بل هي على سبيل السلب فان النفي لا يعطف على الاسم وتقرير
الكلام كل موجود عن غيره فليس مع معنى الوجود لو انفردت ماهيته وتقرير
النتيجة ان تجرد تلك الماهية عن اعتبار الوجود يكون لها قبل وجودها بالذات
تنبيه وجود المعلول متعلق بالعلة من حيث هي على الحالة التي بها تكون علة من
طبيعة او ارادة او غير ذلك من امور تحتاج ان تكون من خارج ولها مدخل في
تتميم كون العلة علة بالفعل مثل الالة كحاجة النجار الى القدوم او المادي
كحاجة النجار الى الخشب او المعاون كحاجة النشار الى نشار آخر او الوقت
كحاجة الآدمي الى الصيف او الداعي كحاجة الآكل الى الجوع او زوال المانع
كحاجة القصار الى زوال الدجن يريد ان ينبه على ان المعلول لا يتخلف عن
علته التامة فذكر ان وجود المعلول متعلق بعلته المستجمعة لجميع ما تحتاج
اليه في عليتها بالفعل كما مضى ثم اشار الى تفصيل تلك الامور وقسمها الى ما لا يخرج
عن ذات العلة والى ما يخرج عنها والاول كالطبيعة المقتضية لما مع الشعور فان
علة تسكين الحركة لا تحصل موجودة الا بها وكذلك الحالة التي للنفس النباتية
التي بها يصير علة لحركة عن طبيعة ولا ارادة وهي الحالة التي تكون للعقل التي
... بها العلة وقوله وغير ذلك اشارة الى الباقي اعني ما يخرج عن
... عليتها بالفعل وقد ذكر منها ستة اصناف يمكن ان
تتم عليها

قسمه وهو ان سائر تلك الامور تكون اما وجودية واما عدمية والوجودية تكون
اما شيئا يضاف الى العلة ليمكن من العلية او شيئا لا يضاف اليها والاول اما
شيء متوسط بينهما وهي معلول لها كالالة واما شيء لا يتوسط وهو اما ذات
تنضاف اليها كالمعاون او وصف لها كالداعي والشيء الذي لا يضاف اليها
اما محل لفعلها كالمادة واما ليس محلا لفعلها كالزمان والعدمية كزوال المانع
قوله في الوقت حاجة الآدمي الى الصيف اي حاجة متخذ الاديم ويحتمل
الى جمع الاديم والاديم يجمع على ادم كافيق وافق وهي الجلد الذي لا يتم
دباغته ويجمع ايضا على آدمة كرغيف وارغفة والمنسوب اليه الادمي
بفتح الالف والدال او آدمي بمد الالف وكسر الدال والزمان ههنا شرط
وجودي لحاجة الصنيعة الى كون العلة علة بالفعل والداعي غير الارادة
فان الفاعل بالارادة قد يكون له داع وقد لا يكون كتحريك وهو في جميع الاحوال
موصوف بانه فاعل بالارادة والدجن في قوله حاجة القصار الى زوال الدجن
هو الباس الغيم السماء وهو صنف العدم وعلى زوال المانع اعترض الفاضل الشارح
بانه قيد عدمي والعدم لا يكون جزءا من العلة الموجبة والجواب ان الشيخ لم يعد
ان هذه الامور اجزاء للعلة بل ذكر انها مما له مدخل في تتميم عليتها وصيرورتها
علة بالفعل ولا شك ان العلة مع ما يمنعها عن التأثير لا تكون علة بالفعل واعلم
ان الاول العدم ليس عدما صرفا بل هو عدم مقيد بوجود شيء وهو من حيث هو
كذلك امر ثابت في العقل فيصح ان يكون علة لما هو مثله كما يقال عدم العلة علة
العدم ويصح ان يكون شرطا لوجود معلول ثابت على الاطلاق ويصير جزءا
من المفهوم عن علته التامة اذا كان ذلك المفهوم مركبا في العقل قوله
وعدم المعلول متعلق بعدم كون العلة على الحالة التي هي بها علة بالفعل كان
ذاتها موجودة لا على تلك الحالة او لم تكن موجودة ... الى
يتم بها علية العلة وهي ما يتعلق به وجود المعلول ...

وان نسبة الى الاديم فيقال اديمي ونقصد وان نسب الى آدمة فيقال آدمي بمد وكسر ... والجمع الى الواحد في النسبة ... الكل

يتعلق بعدم شيء من تلك الجملة اما عدم حال من الاحوال المعتبرة في العلية بالنظر
وحدها واما عدم ذات العلة مطلقا **قوله** فاذا لم يكن شيء مسبوق من خارج
وكان الفاعل بذاته موجودا ولكنه ليس لذاته علة بوقت وجودها المعلول الى
وجود الحالة المذكورة فاذا وجدت كالطبيعة او ارادة جازمة او غير
ذلك وجب وجود المعلول وان لم يوجد وجب عدمه واستمراره ابدا كان
ما بازائه ابدا او وقتا ما كان وقتا ما اي اذا كان الفاعل بذاته موجودا
ولا مانع ولم يكن هو لذاته علة تامة بل يحتاج الى حالة من الاحوال المذكورة
في وجود المعلول موقوف على وجود تلك الحالة فاذا وجدت وجب وجود المعلول
لانه لم يتوقف الا عليها وان لم يوجد وجب عدمه لانه توقف على شيء لم يوجد
واي الامرين فرض ابدا او وقتا دون وقت كان ما بازائه مثله **قوله** واذا
جاز ان يكون شيء متشابه الحال في كل شيء والمعلول لم يبعد ان يجب عنه سرمدا
فان لم يسم هذا مفعولا للسبب انه لم يتقدمه عدم فلا مضايقة في الاسماء بعد ظهور
المعنى اي اذا جاز ان يكون علة تامة موجبة لا اول لوجودها ولا آخر فهي
متشابهة الحال في كل شيء لا يتجدد لها حال ولا يزول عنها حال والمعلول لم يبعد
ان يجب عنها دايما واما انه لم يبعد ان يجب عنها وان كان من الواجب ان يقول
وجب ان يجب عنه سرمدا لان المقصود ههنا ازالة الاستبعاد فان الجمهور
يستبعدون وجود معلول دايم الوجود وايضا العقل يوجبه على هكذا انه
على ان العلة الاولى يمتنع ان يكون لها حال منتظرة او حال يجوز ان تتغير فكيف مالم يسبق
اليه الاشارة بعد فلذلك اقتصر ههنا على الحكم بالتجويز وازالة الاستبعاد واما
عبر عن الدوام ههنا بالسرمد لان الاصطلاح كما وقع على اطلاق الزمان على
النسبة التي يكون لبعض المتغيرات الى بعض في امتدادها الوجودي فقد وقع على اطلاق
[illegible] على النسبة التي يكون للمتغيرات الى الامور الثابتة والسرمد على النسبة التي يكون
للامور الثابتة بعضها الى بعض ثم اومى الى ان مثل هذا المعلول يكون بالحقيقة لا

فان لم يطلق لفظ المفعول على هذا السبب انه لم يتقدمه عدم بالزمان فلا مضايقة
في وضع الاسامي بعد ظهور المعنى فظهر من ذلك ان المفعول اعم من المحدث **تنبيه**
الابداع هو ان يكون من الشيء وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط
من مادة او آلة او زمان هذا تفسير لفظ الابداع بحسب الاصطلاح الذي
من استعمال الجمهور **قوله** وما يتقدمه عدم زماني لم يستغن عن متوسط وقد
تذكر لما سلف وهو ان كل مسبوق بعدم فهو مسبوق بزمان ومادة والوجه
منه عكس نقيضه وهو ان كل ما لم يكن مسبوقا بمادة وزمان فلم يكن مسبوقا بعدم
وتبين عن انفس في تفسير الابداع البيان الابداع هو ان يكون من الشيء
وجود لغيره من غير ان يسبقه عدم سبقا زمانيا وعند هذا يظهر ان الصنع
والابداع متقابلان على ما استعملهما في صدر النمط **قوله** فالابداع اعلى رتبة
من التكوين والاحداث التكوين هو ان يكون من الشيء وجود مادي والاحداث
هو ان يكون من الشيء وجود زماني وكل واحد منهما يقابل الابداع من وجه
والابداع اقدم منهما لان المادة لا يمكن ان يحصل بالتكوين والزمان لا
يمكن ان يحصل بالاحداث لامتناع كونهما مسبوقين بمادة اخرى وزمان آخر
فاذن التكوين والاحداث مترتبان على الابداع وهو اقرب منهما
الى العلة الاولى فهو اعلى رتبة منهما ولسيغ هذا البيان موضع خطاب كاد يسبب
اليه الفاضل الشارح **تنبيه واشارة** كل شيء لم يكن ثم كان فبين في
العقل الاول ان ترجح احد طرفي امكانه صار اولى بشيء وبسبب وان
كان قد يمكن في العقل ان يذهل العقل عن هذا البين ويفزع الى ضروب من
البيان وهذا الترجيح والتخصيص عن ذلك الشيء اما ان يقع وقد وجب
السبب بعد لم يجب بل هو في حد الامكان عنه لقد لا وصل الامتناع عنه
فيعود الحال في طلب سبب الترجيح جدعا ولا يبت فالحق انه يجب عنه الحدث
لا يكون واجبا فهو ممكن والممكن متوقف في ترجيح احد طرفيه على غيره الى الغير

الى علة مرجحة لذكر الطرف وهذا حكم اولي وان كان قد يمكن للعقل اي يمكن للعقل
ان يذهل عنه ويفزع الى ضروب من البيان كما قال البعض يكفي الميزان المتساوي
الكفتين لا يمكن ان يرجح احدهما على الاخرى من غير شيء اذ يفزع الى امثالها والى
غير ذلك مما يجري مجراه ويذكر في هذا الموضع ثم ان صدور الممكن المعلول مع
ذلك الترجيح عن تلك العلة اما ان يكون واجبا او لا يكون بل يكون ممكنا اذ لا
وجه لان يكون ممتنعا مع فرض وقوعه فان كان ممكنا عاد الكلام في طلب سبب
ترجح جديدا اي جديدا او حدوثا ولا يقف بل يؤدي الى الافتقار بعد كل سبب
الى سبب آخر لا الى نهاية ويلزم منه ايضا ان لا يكون ما فرض سببا سببا هذا خلف
فاذن صدور المعلول مع الترجيح عن السبب الاول يكون واجبا وهو المطلوب
فظهر من ذلك ان العلة ما يجب صدور المعلول عنها لم يوجد المعلول وايضا ان
العلة الاولى لما كانت واجبة لذاتها كانت واجبة في عليتها واما وسم
الفصل بالتنبيه والاشارة معا لاشتماله على حكم اولي وهو احتياج
الممكن في وجوده الى السبب وهذا الحكم مع اوليته مشهور لم ينازع فيه احد
وعلى حكم قريب من الوضوح وهو كون السبب بسببيته واجبا وهذا مما
ينازع فيه قوم من المتكلمين فانهم حكموا بان الفاعل المختار انما تصدر الفعل
عنه على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب **تنبيه** مفهوم ان علة ما يجب عنه
عنها آ غير مفهوم ان علة ما يجب عنها ب فاذا كان الواحد يجب عنه
شيئان من حيثيتين مختلفتي المفهوم ومختلفي الحقيقة فاما ان يكونا من مقوماته او
من لوازمه او بالتفريق فان فرضنا من لوازمه عاد الطلب جذعا فينتهي
الى حيثيتين من مقومات العلة مختلفتين اما للماهية واما لانه موجود واما بالتفريق
فكل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط الاخر فهو منقسم الحقيقة بريد
بيان ان الواحد الحقيقي لا يوجب من حيث هو واحد الا شيئا واحدا بالعدد
وكان هذا الحكم قريبا من الوضوح ولذلك وسم الفصل بالتنبيه وانما كثر مدافعة
الناس اياه

لاغفالهم معنى الوحدة الحقيقية ويريد ان تعقل مفهوم كون الشيء بحيث يجب عنه آ
غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه ب اي عليته لاحدهما غير عليته للاخر وتغاير المفهومين
يدل على تغاير حقيقتيهما فاذن ذلك المفهومان ليس شيئا واحدا بل هو شيئان او شيء
موصوف بصفتين متغايرتين وقد فرضناه واحدا هذا خلف وهذا القدر كاف
في تقرير هذا المعنى ولزيادة الوضوح فاكد ذكر الشيئان اما ان يكونا من مقومات
ذلك الشيء الواحد او من لوازمه فان كانا من لوازمه عاد الكلام الاول بعينه
ولم يقف فيما اذن من مقوماته وفي بعض النسخ بزيادة او بالتفريق بعد قوله فاما
ان يكونا من مقوماته او من لوازمه والمراد منه ان يكون احدهما من مقوماته والاخر
من لوازمه وحينئذ لا يكون حيثية استلزام ذلك اللازم في عينها حيثية ذلك المقوم
ويلزم ان يكون مبدأ حيثية الاستلزام غير خارج عن ذاته والافعاد الكلام
وعلى الجملة مع جميع التقديرات يلزم منه تركيبا في ماهيته وذلك الشيء او لانه موجود
بعد كونه شيئا ما او بعد وجوده حتى يخرج له والاول كانقسام الجسم بحسب ماهيته المنقسمة
الى مادة وصورة والثاني كانقسام العقل الاول بحسب الكثرة الذي يلزمه عند وجوده
بسبب تغاير ماهيته ووجوده والثالث كانقسام الشيء المشتمل الى اجزائه او جزئياته
فاذن كل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط فهو منقسم الحقيقة واشترط
ان لا يكون احدهما بتوسط لان الاشياء الكثيرة يمكن ان يصدر عن الواحد
الحقيقي ولكن البعض بتوسط البعض واما ذا فهو منقسم الحقيقة وما نقل منقسم
الماهية لان الماهية قد يكون بسيطة والكثرة يلزمها اما للوجود او لما يعرض بعد
الوجود كما وعارض الفاضل الشارح ذلك بان الواحد قد يسلب عنه اشياء
كثيرة كقولنا لهذا الشيء ليس بحجر وليس بشجر وقد يوصف باشياء كثيرة كقولنا هذا
الرجل قائم وقاعد ويقبل اشياء كثيرة كالجوهر للسواد والحركة ولا شك
في ان مفهومات سلب تلك الاشياء عنه واتصافه بتلك الاشياء وقبوله
لتلك الاشياء مختلفة وبعود التقسيم المذكور [illegible]

الا واحد ولا يوصف الا بواحد ولا يصدر الا واحدا والجواب ان سلب الشيء
عن الشيء واتصاف الشيء بالشيء وقبول الشيء للشيء امور لا تتحقق عند وجود
شيء واحد لا غير فانها لا تلزم الشيء الواحد من حيث هو واحد بل تستدعي وجود
اشياء فوق واحد يتقوم بها حتى تلزم تلك الامور لتلك الاشياء باعتبارات
مختلفة وصدور الاشياء الكثيرة عن الاشياء الكثيرة ليس بمحال بيانه ان السلب مفتقر
الى ثبوت مسلوب ومسلوب عنه متقدما عليه ولا يكفي فيه ثبوت المسلوب عنه فقط وكذلك
الاتصاف يفتقر الى ثبوت موصوف وصفة والقابلية الى قابل ومقبول والى قابل
وشيء يوجد المقبول فيه واختلاف المقبول كالسواد والحركة يفتقر الى اختلاف
حال القابل فان الجسم يقبل السواد من حيث يتصف بعرض ويقبل الحركة من حيث يكون
له حال لا يمتنع خروجه عنها واما صدور الشيء عن الشيء فمن حيث يحتمله فهو شيء واحد
هو العلة والا لما امتنع استناد جميع المعلولات الى المبداء الواحد لا يقال الصدور
ايضا لا يتحقق الا بعد تحقق شيء يصدر عنه وشيء صادر لانا نقول الصدور يطلق
على معنيين احدهما امر اضافي يعرض للعلة والمعلول من حيث يكونان معا وكلاهما
ليس فيه والثاني كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول وهو بهذا المعنى متقدم على
المعلول ثم على الاضافة العارضة لها وكلامنا فيه وهو امر واحد ان كان
المعلول واحدا وذلك الامر قد يكون هو ذات العلة بعينها ان كانت العلة
علة لذاتها وقد يكون حالة تعرض لها ان كانت علة لا لذاتها بل بحسب حالة
اخرى اما اذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون ذلك الامر مختلفا ويلزم
منه التكثر في ذات العلة كما مر **اوهام وتنبيهات** قال قوم ان هذا
الشيء المحسوس موجود لذاته واجب لنفسه لكنك اذا تذكرت ما قيل في شرط
واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجبا وتلوت قوله تعالى لا احب الافلين
فان الهوى في حضيض الامكان افول وقال اخرون بل هذا الموجود المحسوس
معلول ثم افترقوا فمنهم من زعم ان اصله وطينته غير معلولين ولكن صنعته معلولة

وهؤلاء قد جعلوا في الوجود واجبين وانت خبير باستحالته وكذا منهم من جعل
وجوب الوجود اولاعدة اشياء وجعل غير ذلك من ذلك وهو لاء في حكم الاولين
من مطالبتهم بدليله ذكر مذاهب الناس في وجوب اعيان الموجودات وامكانها وقدمها
وحدوثها وان نبه على ما هو الحق عنده منها واول اختلافهم في الشيء الغني عن
المؤثر الذي هو موجود لنفسه واجب لذاته اهو واحد او اكثر من واحد فالقائلون
بانه اكثر من واحد افترقوا الى قائلين بانها هذه الموجودات المحسوسة والى قائلين
بانها غير ذلك فالفرقة الاولى زعمت ان الافلاك والكواكب باشكالها وهيأتها
ونضدها والعناصر بكليتها واجبة قديمة وان الممكن الحادث في العالم هو الحركات
والتركيبات وما يتبعها لا غير والشيخ رد عليهم بتذكر ما مر من شرط واجب الوجود
وهو انه واحد غير محتاج في قوامه الى شيء وغير منقسم بحسب الحد والماهية ولا بحسب
المعنى والقوام ولا بحسب الكمية الى اجزاء ولا الى جزئيات والى ماهية ووجود
وان جميع ما هو موصوف بشيء من ذلك ممكن ثم استشهد على امتناع كون هذه المحسوسات
الموصوفة بذلك صادرة بما نقله عنه عن غيرهم بقوله لا احب الافلين في قصة ابراهيم
حكاية عنه حين حكم بامتناع ربوبية الكواكب لافولها فان الافلين افولها وأما
الفرقة الثانية القائلة بان هذه المحسوسات ليست بواجبة فقد افترقوا الى قائلين
بان مادة هذه المحسوسات وعنصرها واجبة والى قائلين بانها ليست بواجبة
اما القائلون بانها واجبة فمنهم من ذهب الى انها هيولى مجردة عن الصورة كما ذكره كثير
من القدماء ومنهم من ذهب الى انها اجزاء هي اجسام اما متفقة بالنوع
مختلفة بالاشكال وهم اصحاب ذي مقراطيس واما مختلفة بالنوع وهم اصحاب الخليط
ومنهم من ذهب الى انها عنصر واحد هو ماء او هواء او نار او غير ذلك ثم اتفقوا
على ان هذه المحسوسات كائنة من تلك المادة الحاصلة معلولة وابتوا علة مفارقة لها
واجبة اما واحدة او فوق واحدة اما القائلون بانها واحدة فهم بعض القائلين
بالهيولى المجردة وجمهور من قال بالاجزاء او بالعنصر الواحد واما القائلون بانها

بانها فوق واحد فمنهم من جملة القائلين بالهيولى المجردة وهم الحرنانيون
الذين قالوا ان المبادي خمسة هيولى وزمان وخلاء ونفس وباري
والقائلون بان المادة ليست بواجبة وان الواجب اكثر من واحد هم القائلون بوجوب
وجوب الوجود لعنصرين خير وشرير ويعبرون عنهما تارة بيزدان واهرمن
وتارة بالنور والظلمة والشيخ رد عليهم جميعهم بتذكر البرهان على ان واجب
الوجود واحد **قوله** ومنهم من وافق على ان واجب الوجود واحد ثم
افترقوا فقال فريق منهم انه لم يزل ولا وجود لشيء عنه ثم ابتداء واراد
وجود شيء عنه ولولا هذا لكانت احوال متجددة من اصناف شتى في
الماضي لا نهاية لها موجودة بالفعل لان كل واحد منها وجد فالكل وجد
فيكون لما لا نهاية له من امور متعاقبة كلية منحصرة في الوجود قالوا وذلك
محال وان لم يكن كلية حاصرة لاجزائها معا فانها في حكم ذلك وكيف يمكن ان
يكون تجدد من هذه الاحوال يوصف بانها لا يكون الا بعد ما لا نهاية له فيكون
موقوفا على ما لا نهاية له فينقطع اليها ما لا نهاية له ثم كل وقت تتجدد يزداد له
عدد تلك الاحوال وكيف يزداد ما لا نهاية له ومن هؤلاء من قال ان العالم
وجد حين كان اصلح لوجوده ومنهم من قال لا يمكن وجوده الا حين وجد ومنهم
من قال لا يتعلق وجوده بحين وشيء آخر بل بالفاعل ولا يسأل عن لم فهؤلاء
هؤلاء لما فرغ عن ذكر اقوال القائلين بان الواجب اكثر من واحد شرع
باقوال القائلين بانه واحد وهم بعد اتفاقهم على ذلك افترقوا فرقتين ذهبت
احديهما الى ان ما عداه مسبوق بالعدم سبقا زمانيا وهم المتكلمون واكثر سائر
الملتين والثانية الى ان بعض ما عداه غير مسبوق بالعدم الا سبقا بالذات
وهم جمهور الحكماء فحكايت الفرقة الاولى ان واجب الوجود لم يزل غير موجد لشيء
ثم ابتداء واوجد العالم بارادته واحتجوا على ذلك بان قالوا لو لم يكن كذلك
للزم المحذور كذا وذلك لا يقولوا كما ذهب اليه الحكماء وهو باطل لامور منها

وجوب كون تلك الحوادث موجودة بالفعل لان كل واحد منها موجود وانما يكون
ما لا نهاية له كلية منحصرة في الوجود والانحصار في غير متناه يقتضي عدم التناهي وان
لم يكن لها كلية حاصرة لاجل عدم معا في الوجود فانها في حكم ذلك عقلا بناء على ان الحكم
على كل واحد هو الحكم على كل الاحاد واشار الشيخ الى هذه الحجة بقوله موجودة بالفعل
الى قوله فانها في حكم ذلك ومنها امتناع وجود كل واحد من الحوادث لكونه موقوف
الوجود على انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث السابقة والامور المترتبة على المسابهة
يمتنع ان تنقضي واشار الى هذه الحجة بقوله وكيف يمكن ان يكون حال من هذه الاحوال
الى قوله فينقطع اليها ما لا نهاية له ومنها وجوب تزايد عدد الحوادث بتجدد كل
حادث وما لا يتناهى يمتنع ان يزيد وينقص واشار الى هذه الحجة بقوله ثم كل
وقت يتجدد يزداد عدد تلك الاحوال وكيف يزداد عدد ما لا نهاية له ثم ان
هذه الفرقة اذا طولبوا بالمخصص لحدوث العالم بالوقت الذي حدث فيه دون
ساير الاوقات التي يمكن فرضها مما لا يتناهى قبله وبعده افترقوا بحسب الاحوال
الممكنة فيه الى قائل بثبوت المخصص بالوقت المعين اما الذات او ذلك الوقت او الفاعل
او لشيء غيرهما والى قائل بنفي التخصيص بالحينية لا فرق بين نافي التخصيص وبين مثبته
بسبب الفاعل وحده لا غير فاذن الفرقة المذكورة افترقوا على ثلث فرق فرقة
اعترفوا بالمخصص لذلك الوقت بالحدوث وبوجود علة لذلك المخصص غير الفاعل وهم
جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن يجري مجراهم وهؤلاء انما يقولون بتخصيصه
على سبيل الاولوية دون الوجوب ويجعلون المخصص مصلحة تعود الى العالم وفرقة
قالوا المخصص لذات الوقت على سبيل الوجوب وجعل حدوث العالم في غير ذلك الوقت
ممتنع لانه لا وقت قبل ذلك الوقت وهو قول ابي القاسم البلخي المعروف بالكعبي ومن
تبعه وفرقة لم يعترفوا بالمخصص خوفا عن الجبر على الصانع بل ذهبوا الى ان
وجود العالم لا يتعلق بوقت ولا بشيء آخر غير الفاعل وهو لا يسأل عما يفعل
واعترفوا بالمخصص وانكروا وجوب استناده الى علة غير الفاعل بل ذهبوا الى ان

للفاعل المختار ان يختار احد مقدوريه على الآخر من غير مخصص وتمثلوا
في ذلك بعطشان يحضره الماء في انائين متساويي النسبة اليه من كل الوجوه فانه
يختار احدهما لا لمرجح ونحو ذلك من الامثلة المشهورة وهم اصحاب ابي الحسين الاشعري
ومن تبعه وغيرهم من المتكلمين المتأخرين واشار الشيخ الى هذه الاقوال
بقوله ومن هؤلاء من مال الى قوله ولا يشاء ما يفعل وهم اقوال المتكلمين بقوله
فهؤلاء هؤلاء قوله وبازاء هؤلاء قوم من الذين قالوا ايضا بان الاول
يقولون ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع جهاته واحواله
الاولية له وانه لن يتميز في العدم الصرف حال الاولى فيها ان لا يوجد شيئا
او بالاشياء ان لا يوجد عنه اصلا وحال بخلافها لما فرغ من بيان مذاهب
المتكلمين شرع في بيان مذاهب الحكماء وبدأ بانهم يقولون ان واجب الوجود
بذاته واجب الوجود بذاته في جميع صفاته واحواله الاولية لان ذلك يقتضي
قدم الفعل من جانب الفاعل فان الفاعل اذا كانت فاعليته واجبة له
وجب ان يكون فاعلا دائما اما اذا كانت فاعليته ممكنة احتاج في فاعليته
الى سبب آخر كما مضى بيانه وواجب الوجود لا يجوز ان يكون كذلك واراد بالاحوال
التي لا يتوقف وجودها على شيء غير ذاته ككونه قادرا وعالما وفاعلا ونحوها
لا الاحوال الاضافية المتوقفة على وجود الغير ككونه اولا وآخرا وظاهرا وباطنا
وهي لا تكون واجبة له لذاته بل عند وجود غيره ثم ذكر بعد ذلك ما يتعلق
بجانب الفعل فاشار الى ان العدم الصرف لا يتميز فيه حال يكون فيها امساك
الفاعل عن الفاعلية اولى بالنسبة اليه او يكون لا صدور الفعل اولى با
لنسبة الى الفعل من حال اخرى يصير فيها فاعليته اولى به او صدور الفعل
اولى بالفاعل وغرضه من ذلك الرد على القائلين يكون بعض الاوقات
اصلح لان يصدر فيه من الباقية قوله ولا يجوز ان يسنح ارادة متجددة الا
[illegible] يجوز ان يسنح طبيعا وغير ذلك بلا تجدد حال

وكذ

وكيف يسنح ارادة بلا تجدد حال ما يحتاج اليه يتجدد فيتجدد وكانت حال
ما لم يتجدد شيء حالا واحدا مستمرا على نهج واحد سواء جعلت التجدد لامر يتراءى
لامر زال مثلا كحسن من المعدوم بما تبتدأ او معين او غير ذلك كان في زال لما كان
الفاعل المختار عند المتكلمين هو الذي يتساوى مقدوراته بالقياس اليه من حيث
قادر احتاجوا الى اثبات شيء بسببه يتخصص الطرف الذي يختاره فاثبتوا له ارادة
يتعلق باحد الطرفين وهي حادثة عند بعض المعتزلة وقديمة عند الاشاعرة وغير زائدة
على علمه عند الكعبي فاشار الشيخ الى ابطال الارادة المتجددة اولا بانها لا بد وان
يتجدد امرا متجددا استدعى اختصاص احد المقدورات كشوق ما او ميل اليه وهو الداعي
والا لكان تعلقها بذلك المقدور دون ما عداه ترجيحا بلا مرجح وهما سيان عنه في
بالاتفاق والتجوز في لفظ مع بعض معناه اللفظ يكون من غيرهم وقد يطلق بحسب الاصطلاح
على شيء يكون مبدأ شوقا تخيليا من غير ان يستتبعه فكر كالرياضة او طبيعة
كالتنفس او مزاج كحركات المرضى او عادة كاللعب باللحية مثلا وهو باعتبار من
الفاعل كان العبث يكون باعتبار من الغاية والشيخ اطلقه ههنا على الفعل
الذي يتعلق الارادة به للشعور به فقط من غير استحقاق او اختصاص ثم ان الشيخ
جعل الحكم اعم مما فيه التنازع للاشتمال ارتجالا وكذلك لا يجوز ان يسنح طبيعة او غير ذلك بلا
تجدد حال اي لا يجوز ان يحدث شيء من شرائط الفاعلية التي يتعلق بها الفعل على الاطلاق
سواء كانت طبيعيا او ارادة او قسرا من غير تجدد وابطل ذلك بان حال التي لم تجدد
انما يكون كحال الفعل المتجدد الذي كلامنا فيه وكما يحتاج الفعل الى ذلك الشيء في تجدده
فكذلك يحتاج ذلك الشيء الى تجدد امر آخر ويتسلسل اما دفعة وهو باطل واما شيئا
فشيئا وهو القول بحوادث لا اول لها ثم اشار الى ابطال القول بالارادة
القديمة وبان الارادة غير زائدة على العلم بقوله وان لم يكن يجدد وكانت
حال ما لم يتجدد شيء حالا واحدا مستمرا على نهج واحد فذلك يقتضي اما ان لا يصدر
الفعل عن الفاعل اصلا واما صدوره [illegible]

المعتزلة الذين لا يقولون بالارادة المتجددة لا يعرفون بتجدد شيء غير الفعل
اصلا بل قولهم انما يكون بعض الاوقات اصلح لصدوره واما بامتناع الصدور في
غير ذلك الوقت فلما فرغ الشيخ عن ابطال القول بتجدد شيء وابطال القول بان لا
يتجدد شيء اشار الى ان هذين القولين ايضا قول بتجدد حال وسواء جعلت التجدد
لامر يتيسر كحسن من الفعل وقتا ما يعني القول بصلوح بعض الاوقات او معنى
صيرورة الفعل ممكنا بعد كونه ممتنعا او غير ذلك مما يعبرون عنه بحسب اصطلاحاتهم
او جعلته لامر زال كان في زال عدم الوقت الصالح او امتناع كان في زال عدم
الامكان او غير ذلك بحسب ارائهم فان القول بجميع ذلك قول بتجدد شيء ما وقد
ابطلناه قوله قالوا فان كان الداعي الى تعطيل واجب الوجود عن افاضة
الخير والجود هو كون المعلول مسبوق العدم لا لي له فهذا الداعي ضعيف قد
انكشف لذوي الالباب ضعفه على انه قائم في كل حال ليس في حال اولى بان يجانب
السبق من حال واما كون المعلول يمكن الوجود في نفسه وواجب الوجود لغيره فليس
مناقضا لكونه دائم الوجود بغيره كما نبهت عليه ولما فرغ عن الاشارة
الى قدم الفعل مما هو من جانب الفاعل وابطل القول بالحدوث اشار الى ان
يشير الى ضعف حجج القوم وحججهم ايضا ينقسم الى ما يتعلق بالفاعل والى ما يتعلق
بالفعل فما يتعلق بالفاعل هو قولهم ان الفاعل المختار يجب ان يكون
مسبوقا بالعدم ومما يتعلق بالفعل هو قولهم الفعل في نفسه يمتنع ان يكون الا
محدثا فذكر ان الداعي لهم الى القول بالحدوث مع كونه مشتملا على التزام امر
شنيع وهو تعطيل الواجب [illegible] لم يزل عن افاضة الخير والجود ان كان هو
ان يكون الفعل مسبوقا بالعدم فهذا غرض ضعيف ومع ذلك حاصل في كل حال
[illegible] حدث الفعل في الوقت الذي حدث او في وقت آخر قبله او بعده من غير تخصيص
واولوية لذلك الوقت من غيره وان كان الداعي لهم الى ذلك هو ظنهم ان
الفعل [illegible] فقد نبهت في صدر النمط على فساده

كتبح

وسا

ونبهتك ان المعلول يمكن ان يكون دائم الوجود ثم اشار الى الجواب عن حجج
الذين يحكيه عنهم على امتناع وجود حوادث لا اول لها وبيان وجوه الخطأ فيها
فقوله واما كون غير المتناهي كلا موجودا لكون كل واحد منها وقتا ما موجودا
فهو توهم خطأ مثل اطلاق الحكم على كل واحد حكم على الكل والا لكان يصح ان يحكم
بالعكس من غير المتناهي يمكن ان يدخل في الوجود لان كل واحد يمكن ان يدخل في الوجود
مع الامكان على الكل كما على كل واحد اشارة الى الجواب عن الحجة الاولى وهو
ان القول بصحة الحكم على الكل بما يصح ان يحكم به على كل واحد يقتضي القول بامكان دخول
غير المتناهي في الوجود لامكان دخول كل واحد منها في الوجود وهذا مما يعترفون
بامتناعه فانهم يقولون مقدورات الله تعالى لا تتناهى ولا يمكن ان يدخل كلها في الوجود
بحيث لا يبقى له مقدور يخرجه الى الوجود قوله وقالوا ولم يزل غير المتناهي من الاحوال
التي يذكرونها معدوما الا انه بعد شيء وغير المتناهي المعدوم قد يكون فيه اكثر واقل
ولا يسلم ذلك كونها غير متناهية في العدم اشارة الى الجواب عن الحجة الثالثة وهو ان
غير المتناهي اذا كان معدوما فقد يمكن ان يزيد وينقص بالاتفاق كالحوادث المستقبلة
التي ينتقص كل يوم وكمعلومات الله تعالى التي هي زائدة على مقدوراته مع كونهما غير متناهيين
عندهم والحوادث التي كلامنا فيها ليست بموصوفة جميعا في وقت من الاوقات
فاذن ازدياد ما لا يكون فيها مانع كونها غير متناهية وقوله واما توقف الواحد
منها على ان يوجد قبله ما لا نهاية له فهو قول كاذب فانه ليس حتى لنا توقف كذا مثا
على كذا هو ان الشيء يوصف بالعدم وآخر لم يكن يصح وجوده الا بعد وجود
المعدوم الاول وكذلك الحجة ح لم يكن البتة ولا في وقت من الاوقات
يصح ان يقال ان الاخير كان متوقفا على وجود ما لا نهاية له او محتاجا الى ان
ينقطع ما لا نهاية له بل في اي وقت فرضت وجدت بينه وبين كون الاخير اشياء
متناهية في جميع الاوقات بهذه الصفة لكنها والجميع عندكم واحد واحد
فان عنيتم بهذا التوقف ان هذا لم يوجد الا بعد [illegible] كل واحد منها

وكلام

في وقت آخر لا يمكن ان يصح عليكم فذكره محال وهذا هو نفس المتنازع فيه انه ممكن
او غير ممكن فكيف يكون مقدمة في ابطال نفسه اما ان نغير لفظها بعبارة اخرى بها المعنى
اشارة الى الجواب عن الحجة الثالثة وهو ان صحة توقف الحادث اليومي على انقضاء
ما لا نهاية له واحتياجه الى ذلك ان كان هو انه قد كان فيما مضى وقت ما بعينه
لم يوجد هذا الحادث فيه ولا شيء من الحوادث وكان وجود الحادث اليومي في
ذلك الوقت متوقفا على انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث او كان هذا الحادث
محتاجا في وجوده الى انقضاء ما لا نهاية له بعد ذلك الوقت الى ان ينتهي الى وجوده
فهو قول كاذب ومع ذلك مصادرة على المطلوب لان وجود مثل هذا الوقت
هو مطلوبهم والحق هو ان كل وقت يفرض فيما مضى فلا يتوقف منه وجود الحادث اليومي
من الحوادث الا على متناه. واذا كان كل وقت وجميع الاوقات عندهم
واحدا في جميع الاوقات هذا الحكم يكون حقا وان كان يعني به ان الحادث
اليومي لا يوجد الا بعد انقضاء ما لا نهاية له فهذا هو المتنازع فيه قوله فاولوا
فيجب من اعتبار ما نبهنا عليه ان يكون الصانع الواجب الوجود غير مختلف النسب
الى الاوقات في الاشياء الكائنة عنه كونا اوليا وما يلزم ذلك الاعتبار
لزوما ذاتيا الا ما يلزم من اختلافات منها او عنها فيتبعها التغير لما فرغ
عن الاحتجاجات والجوابات ذكر ما هو الحاصل من مذهب الحكماء ههنا وهو
ان الواجب لا يختلف نسبته الى الاوقات والى معلولاته الاولية يعني العقول
التي لا واسطة بينها وبين المبدا الاول اولا واسطة غير منها وما يلزم
ذلك لزوما ذاتيا يعني النفوس الفلكية والاجرام الكلية فانها الصادرة عن
العقول بشرط وانه بلا واسطة شيء آخر الا ما يلزم من اختلاف ما يلزم
منها يعني الحركات السرمدية اللازمة من اختلافات وما يتبع تلك الاجرام فيتبعها
التغير في الحوادث اليومية قوله فهذه هي المذاهب والحكم الاحتياطي ليعقلك
... ... بعد ان يحمد واجب الوجود واحد او كلها انما النزاع في القدم
والحدوث

تهدي بالنشاس الى النزاع في وحدة واجب الوجود دون كثرته فان ذلك مما لا خلاف
الشيخ فيه وليس غرضه ان مسئلة القدم والحدوث تتعلق بمسئلة التوحيد النمط
السادس في الغايات ومباديها وفي الترتيب قال الفاضل الشارح
غاية الشيء ما اليه يتحرك ومنه الحركة ويكون مقصودا ومطلوبا ان ذلك هو غاية الحركة فقط
اما الغاية المطلقة فهي اعم من ذلك وهي ما لاجله يصدر المعلول عن علته الفاعلية ثم
قال وهذا النمط يشتمل على مقاصد ثلاثة بيان ان كل فاعل بالقصد والارادة
فهو مستكمل بفعله وثانيها اثبات العقول وثالثها بيان ترتيب الوجود واتما
قدم الاول لانه تمام ما قبله يعني مسئلة القدم واساس لما بعده بيان
الاول هو ان الباري تعالى انما لم يكن مستكملا بغيره لم يكن فاعلا بالقصد
والارادة وح كان موجبا فقد لكم لو كان القول بالقدم وايضا عذر القائلين
بالحدوث الذي عليه يعولهم هو قولهم ان الباري تعالى اراد في الازل خلق العالم
في وقت بعينه وبابطال انه يفعل بالارادة يندفع هذا العذر وبيان الثاني هو
ان يكون حركات الافلاك شوقية شبيهة التي بها يستدل على وجود العقول لا
يثبت بعد ثبوت ان حركاتها ليست للعناية بالسافلات فقد ذكرنا انما يثبت بان
نقال لو كانت حركاتها لاجل السافلات لكانت هي مستكملة بها والعالي لا يكون
مستكملا بالسافل واقول انه لما شبه الوجود مبدا اول في النمط الرابع كان
من الواجب ان يبين كيفية صدوره عنه ولذلك في النمط الذي يتلوه المشتمل على
الصنع والابداع ولما ذكر الافعال كان من الواجب ان يشير الى غاياتها فبدا
بالاشارة الى احكامها الكلية وهي ان اي الفاعلين لا يكون لافعاله غاية
وايهم يكون لافعاله غاية ثم اشار الى غايات افعال الصنف الثاني فدل
ذلك على وجود موجودات مترتبة هي مبادي لغايات تلك الافعال بل لوجود
هذا الصنف من الفاعلين وساقه ذلك الى النظر التام في اثبات تلك الموجودات
ثم في ترتيب وجود الناظر من المبدا الاول الى المرتبة الاخيرة ولذلك وسم النمط

بالغايات ومباديها في الترتيب تنبيه اتعرف ما الغني الغني التام هو الذي
يكون غير متعلق بشيء خارج عنه في امور ثلثة في ذاته وفي هيئات متمكنة
من ذاته وفي هيئات كمالية اضافية فلذاته فمن احتاج الى شيء آخر خارج عنه
حتى تتم له ذاته او حال متمكنة من ذاته مثل شكل او حسن او غير ذلك او حال لها
اضافة ما كعلم او عالمية او قدرة او قادرية فهو فقير محتاج الى كسب اقول
معنى الغني والمقصود ان مراعاة شرائط الجود على المبدا الاول يقتضي ان لا يكون
لفعله غاية مباينة لذاته واعلم ان صفات الشيء تنقسم الى ما هو له في نفسه والى
ما هو له بسبب وجود غيره والاول ينقسم الى ما ليس من شانه ان يصير لها نسبة
الى الغير والى ما من شانه ذلك وسمى الشيخ الاول هو الصفات المتمكنة من ذات
الشيء والثاني هو الصفات الكمالية الاضافية وهي كالاستطاعة في نفسها هي مبادي
اضافات الى الغير والثالث هو الاضافات المحضة والشيخ ذكر ان الغني التام
هو الذي لا يتعلق بغيره في ثلثة اشياء ذاته والصفات المتمكنة من ذاته والصفات الكمالية
الاضافية له ولم يذكر الاضافات المحضة لانها متعلقة الوجود بغيرها ثم لما ذكر ان الغني
هو الذي لا يتعلق في هذه الاشياء بغيره ذكر ان ما يتعلق في شيء من هذه الاشياء
بغيره فهو ليس بغني بل هو فقير محتاج الى كسب وهذا الكلام كعكس نقيض للاول
لو كان الاول ينقضه قال الفاضل الشارح قوله فمن افتقر في شيء من هذه الامور
الى غيره فهو فقير محتاج الى الكسب كلام خارج عن قانون الخطابة فانه لا يغني الافتقار الا
افتقاره في احد هذه الامور الى الغير وح يصير معنى الكلام انه لو افتقر في شيء
من الثلثة الى الغير لافتقر فيها الى الغير ومعلوم ان ذلك مما لا فائدة فيه وان
ذكان مرتبا لغرض آخر فلا بد من افادة تصوره واقول الكلام هذا الفاضل مبني
الى ان كل معنيين موضوعا ومحمولا شيء واحد في خارجه عن قانون الخطاب
... ... فان ... ... لكن يصير مفهوم قريبا من مفهوم الجمهور ويحمل
... ... ليس بكثير لان الموضوع هو الفقير
المفتقر

والمحمول هو الفقير المطلق وذلك يجري مجرى قولنا الموجود في شيء موجود الى هذا
الفاضل قد صرح في شرحه لهذا الفصل بان المقصود من هذا الفصل ذكر ماهية
الغني وهو الذي لا يفتقر الى الغير لا في ذاته ولا في شيء من صفاته الحقيقية وذلك
يقتضي ان يكون قوله الغني هو الذي لا يفتقر في هذه الامور شبيهها تعقيبه حمله على
على موضوع والمحمول معنى واحد لان المحدود والحد شيء واحد ولما كان كذلك
فلا له يكون ما يقابل الحد وما يقابل المحدود بازائهما ايضا شيئا واحدا او يكون
كلامه هذا جاريا مجرى قول من يقول الانسان هو الحيوان الناطق وما ليس
بالحيوان الناطق فليس بانسان فلا ادري لم صار الاول عنده مقبولا والثاني
قولا مستنكرا غير مقبول مع كونهما في الحكم واحدا بل لو قال ان الشيخ قد قال في الاول
ان الغني هو الذي لا يتعلق بغيره وقال بعده فمن احتاج الى غيره فهو فقير وكان
من الواجب ان يقول ومن يتعلق بغيره فهو فقير لكان سؤال الفظ فكان الجواب
لما كان في الاول قاصدا التعريف لم يورد اللاحق ج لئلا يكون تعريف الغني
نوعا بما يقابله بل اورد التعلق الذي قام مقامه في اداء معناه وكلام لم يكن في
الثاني قاصدا للتعريف اورد اللاحق ج ليعلم انه استعملها بمعنيين متقاربين
تنبيه اعلم ان الشيء الذي انما يحسن به ان يكون عنه شيء لغيره ويكون ذلك اولى
والبق من ان لا يكون فانه لو لم يكن عنه ذلك لم يكن ما هو اولى واحسن مطلقا وايضا
لم يكن ما هو الاولى والاحسن بعينه فانه مسلوب كمال ما مفتقر الى الكسب ان
قوما من المتكلمين يعللون افعال الباري جل ذكره بالاولوية والحسن فيقولون
ايصال النفع الى الغير حسن في نفسه وفعله اولى من تركه فلا جل ذلك خلق الله العالم
والشيخ اراد ان ينبه على هذا الحكم في حق الله يقتضي للاستكمال بغيره تعالى الله عن ذلك
ان الشيء الذي يحسن به ان يفعل فعلا ويكون ان يفعل احسن به من ان لا يفعل
فانه ان فقد كان ما هو حسن به في نفسه ... ... هو احسن به من شيء آخر
ايضا حاصلا وهما صفتان له ... ...

وان لم يفعل لم يكن ما هو حسن به حاصلا ولا ما هو احسن به من شأنه اكثر وتحقيق ذلك
ان ما بين الصنفين قد يستفيد بهما ذلك الشيء من فعله وفعله عوض فاذن هو في
ذاته مسلوب كمال منتظر في كسب الكمال الى الغير تنبيه فالغني ما يظهر ان الامور
العالية لو ارادت ان تفعل شيئا لما تحتها لان ذلك احسن بها وتكون فعاله الجميل
وان ذلك من المحاسن والامور اللائقة بالاشياء الشريفة وان الاولى الحق
يفعل شيئا لاجل شيء وان لفعله لمية هذا تصريح بالمقصود الذي لوح اليه في
الفصل المتقدم وهو كشبه لما قبله ومن له والمنع وقد حصر الحكم عاما منا ولا الجميع العلل
العالية التي هي تام ما بذواتها او بعللها من ابداعها وانما سلب الغاية عن فعل
الحق الاول جل جلاله مطلقا لان الفاعل الذي يفعل لغاية فهو غير تام من وجهين
احدهما من حيث يتقصد وجوده لكمال الغاية فان ذلك يقتضي كونه مستكملا لذلك الوجود
والثاني هو من حيث تتم فاعليته بماهية تلك الغاية فان ذلك يقتضي كونه من حيث ذاته
ناقصا في فاعليته والحق الاول لما كان بذاته واحدا لا كثرة فيه ولا شيء قبله ولا معه
فاذن لا غاية لفعله بل هو بذاته فاعل وغاية للوجود كله تنبيه اتعرف ما الملك
الملك الحق هو الغني الحق مطلقا ولا يستغني عنه شيء في شيء وله ذات كل شيء لان
او ما منه ذاته فكل شيء عنه فهو له مملوك وليس له الى شيء فقر اقول سياق الكلام
يقتضي ان يوسم هذا الفصل بالتنبيه والذي قبله بالترتيب ولا شك في ان المتقدم
وان جزء هو وفيه التنبيه وهذا الفصل مشتمل على تعريف الملك وقد
اعتبر فيه ثلاثة اشياء الاول كونه غنيا مطلقا وهو سلبي والثاني افتقار كل شيء
في كل شيء اليه وهو اضافي والثالث كون كل شيء له وهو ايضا اضافي وعلل
ذلك بكون كل شيء منه فانه لما كان كونه غاية للاشياء وهو كونه فاعلا [illegible]
[illegible] كون الاشياء له بكون الاشياء منه تنبيه اتعرف ما الجود الجود
افادة ما ينبغي لا لعوض [illegible] لا ينبغي ليس بجواد ومن يهب
ليستعيض معامل وليس بجواد وليس العوض كله عينا بل وغيره حتى الثناء و
المدح والتخلص

من المذمة والتوصل الى ان يكون على الاحسن او على ما ينبغي لمن جال الشرف او يحمد
او يتخلص به مما يقبح فهو مستعيض غير جواد فالجواد الحق هو الذي تفيض منه الفوائد
لا لشوق منه وطلب قصدي لشيء يعود اليه اقول اعلم ان الذي يفعل شيئا لو لم يفعله قبح به او لم
يحسن منه فهو بما يفيده من فعله متخلص [illegible] معنى الجود وقد اعتبر فيه ثلاثة اشياء احدها
معنى الافادة والثاني ان يكون ما يفيده المفيد شيئا ينبغي للمستفيد اي يكون مستحقا [illegible] بانه
موسرا بالنسبة اليه والثالث ان لا يكون لعوض وباقي الكلام بيان العوض [illegible] ظاهر قال
الشارح لفظ ينبغي يحتمل تارة المحل العقلي كما يقال العلم ما ينبغي وتارة الاذن
الشرعي كما يقال النكاح ما ينبغي والحكماء لا يقولون بالحسن العقلي ولا يليق بهم [illegible]
ولا معنى لما سوى هذين اقول هذا الكلام يقتضي كون جميع العرب المستعملين لهذا اللفظ
في الجاهلية اما معتزلة يقولون بالحسن العقلي واما فقهاء يقولون بالاذن الشرعي على ان المعتزلة
والفقهاء ليسوا ابانوا لهم [illegible] يستعملون هذا اللفظ غاية ما في الباب انهم استعملوها على
النفر الاصطلاحي بازاء هذين المعنيين لكن ذلك لا يدل على كونها في اصل اللغة دالة على
معنى آخر منقول عنه وكيف لا وعلماء اللغة جميعا ذكروا انها من افعال المطاوعة وتقول
بغيته اي طلبته فانبغى كما تقول كسرته فانكسر وهو قريب مما فسرناه واعلم ان الغرض في
امثال هذا الكلام الذي استحسنه الخواص والعوام وجرى مجرى النكت [illegible] ما ذكره
الفاضل لا يليق بامثاله لانه يدل على [illegible] عن [illegible] وقلما ينفك حاشيته
عن ذلك ثم انه قال النفع الى ايصال الفائدة الى الغير لو لم يكن معتبرا في الجود لوجب ان [illegible]
الحجر الذي سقط من سقف ووقع على رأس عمرو وانسان مات فات ذلك العدو به انه جواد
مطلق لحصول ما ينبغي منه لا لعوض والجواب ان الجواد يكون من يصدر عنه الجود بالذات
لا بالعرض وههنا حصول ما ينبغي لم يصدر عن الحجر بالذات لان الصادر منه بالذات
هو حركته الطبيعية وهي استكمال [illegible] لا ايصال كمال الغير وانما وقوعه على رأس
انسان اتفاقي والاتفاقي يكون بالعرض ثم ان الوقوع على الرأس لا يعتد [illegible]
بالذات بل يقتضي [illegible]

عن امثال الاعتناء ثم ان المستحيل لموت انسان لا يكون مستحقا لموت
عمرو انسان آخر بالذات بل بالعرض ثم ان المستحق لموت عمرو انسان لا يكون
مستحقا لو صور قابعة الى ذلك الانسان بالذات بل بالعرض فهذا امثال الذي
اوردها وكذا العوارض الدواء المسهل والمزيل للمرض فانه يعد ويزيل المرض بالعرض واما
يفعل بالذات كيفية مضادة للكيفية الغير الملائمة وهكذا امثال سائر الفاعلات
الطبيعية فانها لا يتيسر [illegible] بافعالها شيئا الا بالعرض قال قيل فلم قيد الشيخ تعريف
الجود بانه ما يكون بالذات اجيب بانه لو عرف الجواد لا احتاج الى ذكر هذا القيد لكنه
لما عرف الجود احتاج اليه كما ان من عرف البارد بانه شيء يصدر عنه كيفية كذا او كذا
احتاج الى ان يقول بالذات اما لو عرف البرودة بانها كيفية كذا او كذا لم يحتج
الى ان يقول بالذات ونحوه الى المقصود ويقول قد ظهر ان كل فاعل يفعل ليطلع
من غرار له او بارك [illegible] فهو مستكمل اما بنفس فعله او باستعاضته فالجود هو كل
فاعل يكون [illegible] هذه المراتب قال الفاضل الشارح وقول الشيخ
واعلم ان الذي يفعل شيئا لو لم يفعله قبح به الى آخره اعادة للكلام الذي ذكره في
الفصل الثاني من هذا النمط واقول ربما يظن ان اشتركا في الموضوع فقط
وهو الفاعل الذي لو لم يفعل شيئا لقبح ذلك به وتباينا في المحمول فانه حكم عليه هناك
بانه مسلوب كمال وههنا بانه متخلص الى مستعيض فظهر ان هذا ليس باعادة لذلك
كما ظنه هذا الفاضل اشارة والعالي لا يكون طالبا امرا لاجل السافل حتى يكون
ذلك جاريا مجرى الغرض فانما هو غرض فقد يتميز عند الاختيار [illegible] يكون عند المختار
انه اولى واوجب حتى انه لو صح ان يقال انه اولى به واحسن ثم لم يكن عند
الفاعل ان طلبه واراده اولى به واحسن لم يكن غرضا فاذن الجواد والملك الحق
لا غرض له في السافل الغرض هو غاية فعل فاعل يوصف بالاختيار [illegible]
[illegible] الغاية والقائلون بان البارئ [illegible] انما يفعل لغرض ذهبوا الى انا
بجعل الغرض [illegible] عائد الى غيره لا الى ذاته فذلك لا ينافي
كونه غنيا

وجواد اقول اشار الشيخ الى ان من يفعل لغرض فلا بد من ان يكون ذلك الفعل احسن به
من تركه لان الفعل الحسن في نفسه ان لم يكن احسن بالفاعل لم يمكن ان يصير غرضا له ثم
انتج من ذلك ان الملك الحق لا غرض له مطلقا وان العالي لا غرض له لا مطلقا بل بالقياس
الى السافل لانه ربما يكون له غرض بالقياس الى ما هو عال منه كالنفوس الفلكية التي
لم تبدع كاملة فهي تستفيد الكمال مما فوقها تنبيه وفي نسخة تنبيه كل دائم حركة ارادية
فهو متوخ احد الاغراض المذكورة الراجعة اليه حتى كونه متفضلا او مستحقا للمدح فاجل
عن ذلك فعله اجل من الحركة والارادة معناه ان كل متحرك ذي ارادة فهو مستكمل
وينعكس عكس النقيض الى ان ما لا احتياج الى الاستكمال فليس بمتحرك ذي ارادة والمقصود
ان البارئ تعالى والعقول الكاملة في ابداعها لا يباشر الحركة وان النفوس المحركة
للافلاك بالارادة مستكملة بحركاتها وهم وتنبيه اعلم ان ما يقال من ان فعل الخير
واجب حسن في نفسه شيء لا مدخل له في ان يختاره الغني الا ان يكون الانسان
بذلك الحسن يتنزه ويمجد ويزكيه ويكون تركه ينقص منه ويثلمه وكل هذا ضد الغنى
لما سبق ان الفاعل الذي يفعل لغرض يعود اليه او الى غيره مستكمل من وجه لغرض
وهو ان يقال ان علة الكامل فعل الغرض يعود اليه او الى غيره بل لان الفعل في
نفسه واجب حسن ويكون الفعل في نفسه على تلك الصفة مقتضيا لاختيار الفاعل اياه
فهذا هو الوهم وقد نبه على فساده وهو ان حسن الفعل ووجوبه في نفسه شيء
لا مدخل له في ان يختاره الغني بل المقتضي للاختيار هو كونه مما يتنزه عن الذم او يمجد
ويصير مستحقا للمدح وكل ذلك ضد الغنى واعلم ان القائلين بالوجوب والحسن والقبح
العقلية يعرفون الحسن بانه كل فعل يستحق فاعله مدحا او لا يستحق ذما فان اقتضى الا خلاله
مع ذلك استحقاق ذم فهو واجب والا فلا والقبيح بانه كل فعل يستحق استحقاق ذم
ولاجل هذا ما يذكر الشيخ كثيرا ان فعل الحسن الواجب من التنزه والتمجد والتخلق
الثناء والمدح والحمد والتخلص من المذمة وما يجري مجراها في هذه الفصول اشارة [illegible]
ان طلبت تخلصا الا ان [illegible]

سعرف منه ذلك النظام على ترتيبه في غاية الفضيلة الممكنة فيفيضه فذكر مبدأ العناية
وهي جملة تستدعي سبيل تفصيلها المباحث العقلية العالية لانه لا يتعلق الغرض في الامور
السافلة وجب عليه ان يبين انتظام الملك بدوام الموجودات الكائنة الفاسدة
كيف صدر عنها اذ لا يجوز ان يكون صدورها بقصد وارادة ولا بحسب طبيعة ولا على
سبيل الاتفاق او الجزاف فذكر في هذا الفصل ان علم النظام الكلي اي
علم نظام جميع الموجودات من الازل الى الابد في علم الباري السابق على
الموجودات مع الاوقات المرتبة على الماهيات التي يجب ويليق ان يقع كل موجود
منها في واحد من تلك الاوقات مقتضى افاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل
والذات المفيضة في جميع الاحوال معقولة ذلك الفيضان منها وهذا المعنى هو عناية
الباري تعالى بمخلوقاته وهذه جملة وعد ببيان تفصيلها فيما بعد قال الفاضل الشارح
المقصود من هذه الفصول التنبيه على ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل
بفعله ووجه نظم الفصول ان يقال لو كان الباري تعالى فاعلا بالارادة لم يكن غنيا
ولا ملكا ولا جوادا والتالي بالاتفاق باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه
فعل بالارادة ففعله اولى به فاذن هو مستكمل بفعله وذلك ينافي الغنى وينافي
الملك ايضا لانه رجح الغنى في فصل وينافي الجود لان الذي لا يفعل لغرض ... انه
انما فعل لان الفعل في نفسه حسن او لانه ينفع الغير لانا نقول لسنا نأتي به
منزهة وعدم الاتيان به في استحقاق الذم ورجح وجوده الاستكمال وكما ثبت
ان الفاعل بالارادة مستكمل ثبت ان العالي لا يفعل لاجل السافل ولما ثبت
ان الباري ليس فاعلا بالارادة وقد اشتهر ... وجب تفسيرهم لها
كما سيأتي ذلك واقول ليس المقصود من هذه الفصول بيان ان كل فاعل بالارادة
مستكمل بل هو مقدم في اثبات المقصود والمقصود هو نفي الغرض عن افعال
المبادي العالية لان النمط لما كان مشتملا على ذكر الغايات وجب الابتداء
بالمبادي الاولى ... ووجه التلفيق بين الفصول ان الشيخ

افتتاح ... المبداء

الاول وغايات افعالها المتفق عليها بين الادلة لانها مما يذكر غرض فيها ومعانيه
والدليل على نفي الغرض عن فعله وقدم الغنى لانه دليل عليه ذكر في فصل الفصل الاول
واثبت المطلوب وصرح في فصلين بعده ثم فسر الباقين في الفصلين بعدهما فذكر
في الفصل السادس والسابع ان الفاعل لغيره لقصد نفع الغير او حسن الفعل كان
ايضا مستكملا ولما كان مساويا لغيره المبدأ الاول من المبادي العالية حصر الحكم
عليها ولما كان تحريك الافلاك بحسب النظام منسوبا اليها مع انه تابع لارادة هي
ان المبادي التي كلامنا فيها ليست مبادي تحريكها ولما فرغ من ذلك ذكر ان
نظام الكائنات مع نفي الغرض عن مباديها كيف يصدر عنها فذكر انه هو الذي
يعبر عنه بالعناية ثم قال الفاضل الشارح وحجة بعد تقريرها خطابية لانه يقال
ما تعني انه يلزم ان لا يكون غنيا ولا ملكا ولا جوادا ان عنيت انه متى فعل ما وجب
عليه لم يستحق الذم كان الزام الشيء على نفسه فان التالي عين المقدم وقلنا لا يجوز ان
يكون الله تعالى يستفيد الاولوية من نفسه او دفع المذمة بفعل فان النزاع لم يقع الا فيه
فان عنيت به شيئا آخر فبينه فظهر ان الحجة خطابية من باب الطامات اقول وهذا ايراد
على انه يرى تكرار الشيء خطابية وقد قال قبل ان ذلك خارج عن قانون الجدل والجواب
عن قوله بمعنى قوله الباري لو فعل بالارادة لم يكن غنيا ان يقال معناه انه لو فعل
على وجه يستكمل به لم يكن كاملا بذاته بل كان كاملا بفعله فان الحاصل لا يطلب حصوله
ومعنى قوله لا يجوز ان يكون الباري تعالى مستفيدا للاولوية او دفع المذمة ان يقال
ان المستفيد لشيء لا يكون تاما الا لم يكن ذلك الشيء والحكم بان هذا البيان اقناعي
من باب الطامات ليس ... من نظر في الكلاميين وانصف تنبيه قد يمكن
ان الحركات السماوية قد يتعلق بارادة كلية وبارادة جزئية ونعلم ان مبدأ
الارادة الكلية المطلقة الاولى يجب ان يكون ذاتا عقلية مفارقة فان كانت
مستكملة الجوهر بتعقليها لم يصح فيه ولكانت الارادة مما يشبه الغاية المذكورة
وان نعلم ان المراد الكلي ليس مما يتجدد ... ان يكون

بحسب الطبيعة او معدوما بها والامور الدائمة لا يجوز ان يقال لم يزل شيء
منها مفقود ثم حصل ولا يجوز ايضا ان يقال لم يزل حاصلا وهو مطلوب بل
كل كما لانها حاصرة حقيقته ليست جزئية ولا ظنية او تخيلية وليس بسبب ما
ذكرناه الا الاجسام السماوية بنسب نفوسنا الى اجسامنا فان تحصل منها حيوان
واحد كما علمت حالنا لان نفس الواحد منا مرتبطة ببدنه من حيث تتم لتطلب مبادي
الكمال منه ولولا هذا لكانا جوهرين متباينين واما نفس السماء فهي صاحب ارادة
جزئية او صاحب ارادة كلية يتعلق بها لتنال ضربا من الكمال ان كان وفيه سر
قال الفاضل الشارح الشيخ اثبت العقول في هذا النمط باربع طرق وهذا الفصل
مع اربع فصول بعده تشتمل على الطريقة الاولى واقول انه لم يقصد اثبات العقول
اولا بقصده واقول انه لم يقصد اثبات العقول اولا بقصده بل قصد بعد نفي الغاية
عن افعال المبادي العالية ذكر غايات افعال القوى المحركة للافلاك ولزم من
ذلك اثبات العقول فبدأ بالقصد ببيان ان المبدأ الفاعل للحركة السماوية قوة
نفسانية غير عقلية وهذا الفصل مشتمل عليه وتقريره ان يقال قد تبين في النمط
الثالث ان الحركات السماوية متعلقة بارادة كلية وجزئية وتبين ان مبدأ الارادة
الكلية المطلقة الاولى يعني الارادة التي لا تعلق لها بامر جزئي التي تنبعث الارادات
الجزئية عن القوى الجسمانية بسببها يجب ان يكون ذاتا عقلية مفارقة القوام عن
الاجسام وقواها لا متصورا بالكمالات وتلك الذات اما ان يكون كاملة الجوهر بفعلها
الذاتية واما ان لا يكون والاول هو المسمى بالعقل والثاني هو المسمى بالنفس كنفس
محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلا لثلاثة امور الاول ان العقل المحض لا يصحبه
فيكون ارادية تشبه بالغاية المذكورة وقد تقرر في آخر النمط الثالث ان
المحرك السماوي يطلب بارادته ما هو احسن واولى به والثاني ان المراد الكلي
ليس مما يتجدد ويتصرم على انقطاع كالكمالات المنفصلة او على اتصال كالكميات
المتصلة بل يكون ... امرا اما موجودا بالطبيعة او معدوما بها والامور

الدائمة لا المتشابهة
الاحوال

اعني المجردة المحضة كالعقول لا يجوز ان يقال كان فيها لم يزل شيء مفقود ثم حصل او لم يزل
كان حاصلا وهو مع حصوله مطلوب بل يكون كما لانها حاصرة حقيقته ليست جزئية
متغيرة ولا ظنية ولا تخيلية لان الظنون والتخيلات انما يكون بسبب الغواشي
الجسمانية وهي بريئة عنها والمحرك السماوي بخلاف ذلك فانه مريد لامور جزئية
يتجدد ويتصرم على الاتصال وقد يحصل لجسمها بطلبه بالحركة نفسه اذا ... ولذلك
ان الجوهر العقلي لا يكون مرتبطا بجسم كنفوسنا فان نفوسنا مرتبطة باجسامنا من حيث هي
ناقصة يطلب مبادي الكمال منها وقد صارت بذلك متحدة بها انسانا واحدا ولولا
هذا الارتباط لكانا جوهرين متباينين فاذن مبدأ الارادة الكلية المطلقة ليس هو
نفس السماء واما نفس السماء فهي اما صاحب ارادة جزئية منطبعة في جسمها على ما دل
الدليل دون ان صاحب ارادة كلية مفارق وقد يتعلق بالسماء وانبعث منها صورة
منطبعة فيها لينال ضربا من الاستكمال ... جرم السماء بالجوهر العقلي المفارق
كما ينال نفوسنا بواسطة ابداننا من العقل الفعال قوله ان كان اي ان كان صاحب
ارادة كلية كما وصفنا موجود السماء وانما اورد هذا اللفظ لانه لم يعرف
... في المقام على سبيل القطع وليس هو ما يوجب القطع بوجود هذه النفس وهو
ان صاحب الارادة الكلية والجزئية يجب ان يكون شيئا واحدا حتى يحصل الارتباط ...
الحركة المتصلة وهم وتنبيه ولا يمكن ان يقال ان تحريكها للسماء لداع شهواني او
غضبي بل يجب ان يكون التشبه كما يتأتى عن عقلنا العملي تريد ان يشير الى غاية الحركة السماوية
وهي التشبه بالمبادي العالية التي هي العقول المجردة وان ينبه على وجود تلك المبادي
فنقول قد تبين فيما تقدم ان التحريك الارادي يكون صادرا اما عن تصور حسي او
عن تصور عقلي والصادر عن التصور الحسي يكون الداعي اليه اما جلب ملائم او دفع
منافر فاذن هذا التحريك يكون لداع شهواني او غضبي كما في انواع الحيوانات واما
الصادر عن التصور العقلي فهو كما يصدر عن نفس الانسان بحسب عقله العملي وتحريك السماء
لا يجوز ان يكون لداع شهواني او غضبي لانهما تختصان بالجسم القابل للنمو ...

الحال غير ملائم

ثم ترجع الى الحالة الملائمة فيلتذ او يشتم من يخيل له فيغضب وايضا لان كل حركة الى لذة او غلبة على النحو الموجود في الحيوانات مشابهة فاذن هو ايضا بحركات الصادرة عن عقلنا العملي **قوله** ولا بد ان يكون لمعشوق ومختار اما لنيل ذاته وحاله او لنيل ما يشبهها لان تحريك اراداتي فهو لشيء يطلبه المريد ويختار وجوده على عدمه وكل مطلوب مختار محبوب عنده وان الحركة انما يكون لفرط الطلب الذي يقتضيه فرط المحبة والمحبة المفرطة هي العشق فاذن لا بد ان يكون لتحريك السماء معشوق ومختار وذلك المعشوق يكون اما شيئا محتمل الذات فان لم يكن محتمل الذات وجب ان يحصل بالحركة والا لكان الطلب طلبا للاشيء وهو محال والشيء المحتمل بالحركة يكون اينا او وضعا او كيفا او كما او ما يشبهه من كمالات الجسم وح انما يكون الحركة لنيل ذات المعشوق وان كان المعشوق محتمل الذات والحركة لا محالة متوجهة نحو حصول حالة ما للمتحرك فاما ان يكون تلك الحالة حالا للمعشوق كاسه او موازاة او ملاقاة لم يكن حاصلة فتحصل بالحركة وح يكون الحركة لنيل حالا من المعشوق واما ان لا يكون تلك الحالة حالا له وح ان يكون مما يناسب اما ذات المعشوق واما حالا له من احواله والا فلا مدخل للمعشوق في التوصل الى الحركة وح لا يكون الحركة حركة لاجله هذا خلف فاذن يكون هذا القسم للحركة نيل حالة شبيهة ذات المعشوق او حاله وظهر من ذلك ان تحريك السماء الذي كان لمعشوق لا يخرج من ان يكون اما لان نال ذاته وحاله او لنيل ما يشبههما **قوله** ولو كان للاول لو قف اذا نال او طلب المحال وكذلك لو كان لطلب نيل الشبيه من حيث يستقر فهو نيل شبيه لا يستقر اي ولو كان المعشوق مما ينال بالتحريك ذاته او حالا منه وبالجملة يكون من كمالات المتحرك التي لا يكون حاصلة منه لكان لا يخلو اما ان يحصل وقتا او لا يحصل وقتا ما او لا يحصل ابدا فان يحصل وقتا ما وجب ان يقف التحريك عن حصوله وان لم يحصل ابدا وكان المتحرك يطلبه ابدا فهو طالب لمحال والارادة للشيء [illegible] بعد ما قد يجر دعن العوائق المادية يستحيل ان يكون نحو شيء محال

فاذن المعشوق ليس من كمالات المتحرك ولا مما يحصل بالحركة ذاته او حاله بل هو متحصل الذات خارج عنه ليس من شانه ان ينال وظهر ان التحرك انما هو لنيل الشبيه ثم لا يخلو اما ان يكون تحركه لنيل شبيه يستقر كما اذا قد يوجد منه شبيها بكمال المعشوق او يكون لنيل شبيه لا يستقر والاول محال لانه يقتضي عند العشق المذكور من انه الوقوف عند النيل او طلب المحال فبقي ان يكون الحركة لنيل شبيه لا يستقر **قوله** فلا ينال بكمال الا على التعاقب يشبه للمنقطع بالدائم وذلك اذا كان المبتدل بالعدد يستبقي نوعه او صنفه حفظا بالتعاقب اي فلا ينال الشبه بكماله اذ هو غير مستقر الا على التعاقب فيشبه المنقطع الحاصل من الحركة بالدائم لا نقطا لعود ذلك اذا كان المبتدل من اجزاء ما بالغير العادم بالعدد يستبقي نوعه بالتعاقب وكل عدد منه مناسبا لمن يكون يخرج الى الفعل حيث انتهى النوبة اليه لا محالة ولنوعه او صنفه حفظا بالتعاقب والنسبة بما يكون يمكن ان في المحفوظ دوام ان الزائل المتصرم **قوله** فيكون المعشوق شبيهها بالامور التي بالفعل من حيث براءتها عن القوة راشحا عنه الخير الفايض من حيث هو شبيه بالعالي لا من حيث صار فاضلا السافل اي فيكون المعشوق في تحرك السماء متشابهة بنحو ما من التشبيه وفي بعض النسخ فيكون المعشوق بنحو الواو وتشبيها ما معنى يكون ما اليه يتشوق المتحرك هو شبيها بالامور التي بالفعل معنى المعشوق وهو العقل من حيث براءتها عن القوة راشحا عنه الخير الفايض اي فحال كونه راشحا عنه الخير من حيث هو متشبه بالعالي مقصود بالقصد الاول هو التشبه من حيث البراءة عن القوة واما بالقصد الثاني فان يرشح عنه الخير حالة التشبه كما يرشح عن معشوقه وفي لفظ يرشح استعارة لطيفة وهو ان الخير لا ينفصل عن المتحرك بالذات بل ينفصل عن العقل عليه ويرشح عنه على الكثرة **قوله** وبدا ذكر في احوال الوضع التي هي سبب سبق ضفه وانما يجري ما بالقوة فيها مجرى الفعل بما يمكن بما انتقل فيه وبدا ذلك الامر الذي يحصل التشبه يكون في احوال الوضع هذا لان الخروج من القوة الى الفعل في الاتصال الغير القار اعني الحركة لا يتم الا في اربع مقولات كما بين في العلم الطبيعي التي لا يمكن ان تتغير في بعضها التي هي الكم والكيف والاين فاذن الخروج [illegible]

الى طرفان احدهما كتحصيل وصوله الى الموضع الذي فيه قضاء وطر والآخر قصد
الى ذلك الانتقال بنوع الى مستقر وحيث من حكم جزئية ان يقصد الطرفين الثاني وان لم
يكن حركته لاجل شيء غير بل لاجل ذاته قالوا وكذلك حركة كل فلك ليس شيئا كالا لا انه
دايما لكن الحركة الى جهة وبحسب السرعة لشيء غيره فهذا مقرر الوهم في قال
في ابطاله فاول ما يقول لهولاء انه ان امكن ان يحدث للاجرام السماوية في حركاتها
قصد ما لاجل شيء معلول وحيث يكون ذلك القصد في اختيار الجهة فيمكن ان يحدث فلك
ونحو في نفس الحركة حتى يقول قائل ان السكون كان يتم لنا بغير تحقيقه ولو كونه
كانت لا تفرغ في الوجود وشيء غيره ولم يكن احدهما اسهل عليها من الثاني او اعسر
فاختارت الانفع وان كانت العلة المانعة عن تغيير حركتها لشيء الغير التي له
قصدها فعلا لاجل الغرض المعلولات فهذه العلة موجودة في نفس قصد اختيار
الجهة وانه لم يمنع نفس العلة قصد اختيار الجهة لم يمنع قصد الحركة وكذلك الحال
في قصد السرعة والبطوء قال الشيخ وذلك لان كل قصد يكون من اجل المقصود وهو
اشرف وجودا من المقصود لان كل ما هو من اجل شيء آخر فهو اتم وجودا من الشيء ولا يجوز
ان يستفاد الوجود الاكمل من الشيء الاخس وهذا ما لا السجع هنا الموضع وهو
واضح قال الفاضل الشارح المعارضة بالسكون غير وارد لان الحركة تستحق
الكمالات من القوة الى الفعل بخلاف السكون فاذا كان المقصود هو استخراج الكمال
حاصلا بالحركات فكان الكل بالنسبة اليه على السواء ولم يكن حاصلا بالسكون فلا
لم يكن الحركة والسكون بالنسبة الى الغرض على السواء واقول ليس مراد الشيخ تجويز
السكون على الفلك بل يشير ما ذهبوا اليه من القول بانه تطلب الشيء بمراده
بيان ضعف ما تمسك به القوم من الفرق بين اصل الحركة وبين هيئاتها بان التمسك
به وذلك في قصد اصل الحركة لاجل شيء الغير يمكن مثله على ما يعتقد كون الحركة
[illegible] بالنسبة الى الاشكال على السواء فالعلة الداعية الى اختيار اصل الحركة الى
[illegible] الى اختيار هيئاتها الاشكال فلك قوله ولعلكا ان تكون وقع
الاختلاف هنا

بسبب مقدم على ما يتبع الاختلاف من الشيء فاذن المتشبه بها امور مختلفة بالعدد
اي اذا كان المحرك لاجل حركته ووقع الاختلاف بسبب مقدم على ما ينشأ من الاختلاف
وهو نوع ما لكن الشكل قد صرح بالمقصود وهو كون المتشبه بها امورا كثيرة قوله
وان جاز ان يكون المتشبه به الاول واحدا ولاجله تشابهت الحركات في انها
دورية هذه اشارة الى ما مر ذكره وهو قول الفيلسوف الاول ان المتشبه به واحد
محل الشيء على ان ذلك هو المتشبه به الا بمعنى العلة الاولى واعترض الفاضل الشارح
عليه بان ذلك الواحد ان كان متشبها به من حيث هو واحد لم تشابه الحركات
وان لم يكن متشبها به بل كان المتشبه به غيره او شيئا مركبا منه ومن غيره لم يكن هو
متشبها به وانتفى تعليل الحركة الدورية بذلك انما يجوز لو صح على الافلاك غير ما انها
اذا كان السكون والحركة المستديرة ممتنعين عليها كانت الحركة الدورية واجبة لها
لذاتها فتعليلها بكون المتشبه به واحدا باطل والجواب عن الاول ان المتشبه به علة
بوجه ما للحركة وان لم يكن علة فاعلية لها والعلل قد تكون قريبة وقد تكون بعيدة
فذلك المتشبه به وايضا كون المتشبه به الترتيب بحيث يمكن ان يتشبه بها لا يتصور الا
بعد وجوده المستفاد من العلة الاولى فاذن ليس هو متشبها به الا باعتبار العلة الاول
ولا يبعد ان يكون استدارة الحركة المشتركة فيها لاعتبار العلة الاولى وما به يمتاز
كل حركة عن غيرها لاعتبار ذلك المعلول بهو موجود فاصر والجواب عن الثاني ان الحركة
يمتنع ان يكون لشيء واجبة واجبة لذاتها لان المستمر لا يكلام ثابت فاذن هي
للافلاك ليست بحسب ذواتها بل بحسب شيء لو لم يوجد لو لم ينتسبه واذا جاز ان يكون مثل الحركة
بحسب شيء آخر لا يختلف في ان الفلك بان يكون استدارتها التي هي هيئة تابعة
لها بسبب شيء آخر اولى قال الشيخ الا انه ليس يمكن ان نكلف انفسنا اصابة كنه
هذا الشيء بعد ان عرفه بالجملة فان قوى البشر قاصرة في علم الغيبة قاصرة على الكنه
ما دون هذا فكيف هذا ويجوز انه اذا كان المحرك يريد شبها بشيء منه على القرد
امر الا هو خير منه في ذاته اشتغال يلحق بذلك [illegible]
[illegible]

من الشواغل الاتية عن اشتغال نفسك وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة فوجدتها
لاح لك سر واضح حتى واجتهد واعلم انه كيف يمكن ذلك وانها تكون هيئة مشبهة
الكمالات لا يعقله حرفه وان كانت حالات على يعقلهم حرفه بحسب استعداد لكن
القوة الجسمانية وانت عند بلوغ المعقولات في نفسك بحسب تحالات لما هي
هنالك بحسب استعدادك وربما ادت الى حركات من بدنك ثم انه استشهد على بالغرض
من البيان مناسب لما فيه فاسمع فقد بين تمام ان محرك الفلك انما يخرج محركه
اياه او شيئا من القوة الى الفعل طلبا للكمال اللائق والا وضاع الخارجة
الى الفعل وان كانت كمالات لكنها يكون كمالات بالقياس الى الجسم لا بالقياس
الى المحرك والكمال اللائق بالمحرك هو تشبهه بمبدائه في صيرورته بالفعل من جميع
لكن الكمال والتشبه امران يعقلان على انشاء مختلفة الحق هو ان التشكيك وقوع
اللازم فاذن هنا شيء ما يحصل المحرك كل فلك بالتحريك بتشبيه عليه باعتبار ويعتبر
الى المحرك اسم الكمال وباعتبار معينه الى المبدأ المفارق اسم التشبه والشيخ ذكر في
هذا الفصل ما يعرفه ان يحصل جميع تلك الاشياء بالاجمال ليس ان نكلف نفسك بتصور ما بينها
المختلفة بالتفصيل فان القوى البشرية المملوة بالشواغل البدنية قاصرة عن تصور ما هو
اقرب اليها منها مثلا كاهيات كثيرة من كمالات النفس الحيوانية بالتفصيل فكيف بهذا ثم اشار
الى ذلك بما يزيد الاستبصار في تصور كيفية صدور التحريك عن الشيء المتصور بصورة عقلية واورد
لذلك مثالا واضحا وهو ان القوى الخيالية في الانسان التي هي المبدأ الاول للتحريك بوته
لا يتعطل عند اعمال نفسه الناطقة في افكارهم العقلية بل يتمثل فيها صورا مناسبة لتحاكي
تلك الافكار وتعلمها الى كلمات وكثيرا ما يعرض لليدين من تلك الصور اشتغالات تابعة لاشتغال
النفس كاضطراب يعرضه او هيئة او سكوت او غير ذلك فهذا بين الامور الدالة على جواز
ان يعرض لجرم الفلك اشتغال مستمر تابع لاشتغال يحصل في صور تتوجه فيها لا تنافي
[illegible] عن الاشتغال الحاصل للنفس عن تصور كمالات مبدأ المفارق الحاصلة له
[illegible] المجردة عاقلة بذاتها محركة للفلك بتوسط صورة
حيوانية

مستعينة عنها مطبقة في الفلك كنفوسنا الناطقة بعينها فاشار الشيخ الى ذلك بقوله
وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة اي بالجد والاجتهاد والارتياض بالفكر لانا نبعد
عن جمهور المشائين فربما لاح لك سر هو تجرد النفس الفلكية واوضح بعد ما اطلعت على احوال
نفسك حتى قبل ان تعتبر احوال النفس الفلكية فاجتهد وتأمل في الفصل واوضح وههنا
قد تم الكلام في غايات افعال النفس الفلكية لكن لما كان ذلك مشتملا على اثبات عقول
فعالة هي مبادي الكاينات العقول بغرض آخر من البيان وذلك هو وجه هنا بينة
باثبات الكلام لما قبله تنبيه القوة قد تكون على اعمال متشابهة مشتركة للقوى التي
تكون في المدرة وقد تكون على اعمال غير متشابهة متشركة للقوى التي للسماء ثم بيع الكون
متشابهة واللائق غير متشابهة وان كانا قد يقالان لغير هذين المعنيين النهاية
واللانهاية من الاعراض الذاتية التي تلحق الكم لذاته وتلحق كل ما له او للشيء متعلق به
كمية بسبب تلك الكمية فهذا ما يعرض للكم المتصل وهو شيئا هي المقدار ولا شيء هو
ما يعرض للكم المنفصل وهو شيئا هي العدد ولا شيء هو والمقدار نفسه كما يمكن فرض
لا نهاية في الازدياد لا نهاية المقدار وراعى ترايد الانفصال فقد يمكن فرض لا نهاية
في الانتقاص لا نهاية الاعداد اعني مراتب الانفصال والشيء الذي له مقدار كالجسم
او عدد كالعلل فرض النهاية واللانهاية فيه ظاهر اما الشيء الذي يتعلق به شيء
ذو مقدار او عدد كالقوى التي تصدر عنها عمل متصل في زمان او اعمال متوالية
لها عدد ففرض النهاية واللانهاية فيه يكون بحسب ذلك العمل او عدد تلك
الاعمال والذي بحسب المقدار يكون اما مع فرض وحدة العمل واتصال زمانه او مع
فرض الانفصال في العمل نفسه لا من حيث يعتبر وحدته او كثرته فالقوى بحسب الاول
يكون مثلا اصناف فالاول قوة من شأن صدور عمل واحد منها في ازمنة مختلفة
كرماة يقطع سهامهم مسافة محدودة في ازمنة مختلفة ولا محالة يكون التي زمانها
اقل اشد قوة من التي زمانها اكثر ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية لا في زمان
والثاني قوى يختص صدور عمل ما منها على الاتصال في ازمنة مختلفة كرماة يختلف [illegible]

لان الساكن في الحركات الاينية المختلفة الى سمت سمت هي نقطة زوايا الانعطاف او الرجوع يكون اسهل واوضح وانما خصص تلك الحركات بانها هي التي يتحرك بها الوصول والبلوغ لان الحركة المتوجهة الى حد ما يستطيع بالوصول اليه فالحركة التي يتحرك بها وصول بالفعل هي منقطعة فالحركة الواصلة التي لا يستطيع لا يتحرك بها وصول الا بالعرض وانما ذكر الحركة الموصلة بقوله عن تحرك موصل لان الحجة للمعترض عند هي المسمة على امتناع اجتماع الحركتين المختلفتين اعني المثلين ولم يقيد المحرك الموصل بالميل لانه انما يسمى موصلا باعتبار آخر كما مر وانما وصف المحرك بانه يكون في ان الوصول موصلا بالفعل ليستدل بذلك على وجوده في ذلك الان واشار الى الكلام وجوده في ان بقوله فان الاتصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما لا يقع في ان ثم اثبت بعد ذلك الان الذي يقول لهم انه يزول عنه كونه موصلا الى قوله لا يكون الشيء مفارقا ومتحركا وانما قال يزول عن المحرك كونه موصلا مع ان المحرك الموصل هو الميل الاول لا يكون باقيا عند مفارقة المحرك للحد لان المحرك الاصلي الذي ينبعث الميل عنه اعني الطبيعة او الارادة او القوة القاسرة ربما يكون باقيا ويزول عنه ما هو سبب كان محركا وهو الميل واشار بقوله في جميع زمان مفارقة المحرك للحد الى ان الزوال انما يكون في جميع ذلك الزمان حاصلا واشار بقوله ويكون صيرورته غير موصل فيه وان بقي زمانا الى وجوه الزوال في الان الذي هو مبداء ذلك الزمان وفيه نظر لان الشيء اذا كان موصلا في زمان ثم صار غير موصل في زمان آخر فلا بد من ان ينفصل بين الزمانين ولا يجوز ان يكون الشيء في ذلك الان لا موصلا ولا غير موصل لامتناع خلو من النقيضين ولا يجوز ان يكون موصلا لان الان الموجود المحكوم عليه امر ... فانه لا يزول والزوال اذا كان انما هو حد في ان كان لا محالة موجودا ... الا ان ... وكان الاتصال الذي هو معلوله ايضا حاصلا معه فاما ... لان الحجة مبنية على غير ذلك فان المثلين المختلفين

لبستا الممتنع الاجتماع لذاتيهما بل لان كل واحد منهما يستلزم عدم الآخر ولما كان وجود الميل الاول يمتنع الاجتماع مع عدم الكون بذكر عدم المغني عن ذكر وجود الميل الثاني ثم اشار الى تغاير الانين بقوله والان الذي يصير فيه غير موصل دفعة غير الآن الذي صار فيه موصلا دفعة واشار الى وجوب وقوع زمان بين الانين بقوله وبينهما زمان كان فيه موصلا دفعة وذلك لان الميل الثاني لم يوجد فيه بعد وانما قال وهو زمان السكون لاني له لان سبب الحركة اعني الميلين معدومان وههنا قد تمسك فخر الافاضل الشارح انها مبنية على نفي الجزء لا على الاثبات وفيه اشكال وهو ان عدم الآن اما ان يكون على التدريج او دفعة والاول باطل والا لصار الان زمانيا والثاني يقتضي ان يكون آن عدمه متصلا بآن وجوده فيلزم تتالي الآنين قال ولما اجاب الشيخ عنه في الشفاء بان قال قولكم عدم الآن اما ان يكون على التدريج او دفعة تقسيم غير منحصر لان هناك قسما ثالثا وهو ان يكون عدمه في جميع الزمان الذي بعده فلو قال السائل ليس البحث عن استمرار عدم ذلك الان حتى يقال انه في جميع الزمان الذي بعده بل عن ابتداء عدمه ومعلوم ان ذلك ليس في جميع الزمان فالذي بعده لكان جوابه ان ابتداء الزمان الذي هو في جميعه معدوم ليس الا آخر بل هو عين ذلك الآن وتلخيصه ان يصف الشيء بصفة في زمان ويكون في الآن الذي هو طرف ذلك الزمان على خلاف تلك الصفة ثم قال هذا الكلام الشيخ والاشكال باق عليه من وجهين الاول ان حصول الشيء او عدمه على التدريج غير معقول لان زمان الحصول يحتمل الانقسام ففي الجزء الاول منه مثلا ان لم يحصل شيء لم يكن الحصول في كل ذلك الزمان بل في بعضه وقد فرض كله هذا خلف وان حصل شيء ولكان الذي حصل هو الذي سيحصل في الجزء الثاني بعينه كان ذلك الشيء في الجزء الاول موجودا وهو محال وان كان غيره لم يكن ذلك حصول الشيء على التدريج بل حصول اشياء كثيرة في اجزاء ذلك الزمان واذا ... الآن ...

دفعة ثم تستمر بعد ذلك زمانا فان كل حاصل بعد ما لم يكن فلابد له من اول حصول
يكون هو حاصلا فيه ويلزم من ذلك تتالي الآنين الثاني لو سلمنا صحة هذا
التقسيم وهو ان يكون عدم الآن حاصلا في جميع الزمان الذي بعده مع عدم
ان يكون لذلك الزمان طرف هو فيه معدوم فلم لا يجوز ان يقال اللاماسة حاصلة في الزمان
الذي بعد المماسة مع انه ليس لزمان اللاماسة طرف غير آن المماسة وح يكون هناك
آن واحد ويبطل الحجة اقول في الوجه الاول ان الحصول على التدريج هو حصول
الشيء الذي له هوية اتصالية لا يمكن ان يحصل الا في زمان كالحركة وما يشبهها فان
تلك الهوية يمتنع وجودها دفعة ولا يلزم من ذلك ان يكون حصولها حصول اشياء
كثيرة في اجزاء ذلك الزمان لانها من حيث هويتها ليست بمنقسمة عن اشياء كثيرة
بل هي شيء واحد من شانه ان يقبل القسمة الى اجزاء فهي قبل عروض القسمة لا تكون الا
شيئا واحدا منطبقا على زمان ولا يكون لذلك الزمان طرف يوجد ذلك الشيء في ذلك
الطرف لان وجوده ممتنع الحصول في طرف زمان بل واجب ان يحصل في زمان فح ذلك
الزمان واما بعد عروض القسمة فيكون حصول اجزائه في اجزاء ذلك الزمان
شيئا بعد شيء وهذا الاعتبار لا ينافي الاعتبار الاول فهذا هو الحصول على التدريج ٤
ويقابله الحصول الا على التدريج بل اما في طرف زمان فقط كوصول المتحرك الى مماسة
الى منتهى مسافته واما في زمان لا يجب ان يكون له ابتداء ينطبق على ذلك الزمان
بل يجب ان يوجد في ذلك الزمان في آن الا وان يكون ذلك الشيء حاصلا فيه وهذا القسم
ينقسم الى ما يكون حاصلا في الآن الذي هو طرف حصوله كالكون والتربيع مثلا
والى ما لا يكون حاصلا في ذلك الآن كاللاوصول وكون المتحرك غير مماس وفيما
بين طرفيه فان جميع ذلك انما يحصل في زمان وفي طرفه او فيه دون طرفه وكذلك
حكم الشيء يسلب القسمة وحكم بان عدم الآن انما يحصل في جميع الزمان الذي
[illegible] ذلك الآن طرفه وبيتني ذلك من تصور السطح فان الحكم بان السطح موجود
[illegible] المنفصل واما الحكم بانها

ليست بموجودة هناك فصادق على مماس الخط وليس بصادق على طرفه ولا يلزم من ذلك
ان يكون للخط طرف آخر غير السطح يصدق عليه الحكم بانها ليست بموجودة هناك وعلى
الوجه الثاني ان ذلك يصح تركيب الحجة المشهورة المذكورة في صدر هذا الفصل ولا يصح
تركيب الحجة التي اعتمد الشيخ عليها فان آن المماسة الى ان لا يكون السبب الموصل موجودا
لا يمكن ان يكون مبدأ زمان يزول فيه عن السبب كونه موصلا لان ذلك الزوال
يستمر الى حدوث شيء يوجد لا يمكن اجتماعه مع السبب الاول والسببان للشيء المتحركات
التي تحصل في ازمنة دون اطرافها ولا حالها لا يوجد الا في اطراف الازمنة ولا
ما يكون منطبقا على ازمنتها فيها اذن مما يوجد في الازمنة ومع اطرافها والفاضل
الشارح توهم ان الشيخ انما اورد الحجة المشهورة في الكتاب ولذلك يعجب من اي لف
ايامها بعد تزييفها في الشفاء والدليل على ان الشيخ لم يقصد الحجة المشهورة اشتمال تقريره على
ذكر الحركة للموصل واشارته الى حدوث في آن المماسة وسبب توهم هذا الفاضل سهو
الشيخ عن التعرض لذكر السبب الثاني بل اقتصر على ذكر حلوله فيه وزوال السببية عن
السبب الاول ثم ان الفاضل الشارح اعترض على الحجة بالطاوعة المبدأ ولا تم
بالكلام استناع اجتماع سلبي ينخلفين دفعة ثانيا ثم نجوز وجودهما في زمانين ينخلفين
متصلين بينهما آن واحد لا يوجد فيه احدهما او كلاهما وفيه مر الكلام في كل واحد
من هذه المعاني كما هو قوله فالحركة في مسافة تنتهي الى حد تنتهي الى سكون فكون
غير الحركة التي بها يستحفظ الزمان المتصل فالحركة الوضعية هي التي بها يستحفظ الزمان
المتصل هي الدورية لما فرغ من اثبات السكون بين الحركتين المختلفتين شرع
في المطلوب من ذلك وهو بيان ان الحركة الحافظة للزمان دورية وتقريره ان كل حركة
في مسافة تنتهي الى حد تنتهي الى سكون لما تقدم فهي غير الحركة الحافظة
للزمان لان الزمان الذي هو مقدار الحركة على ما مر لا اول له ولا آخر كما مر
فالحركة التي هو مقدارها يجب ان لا يكون لها اول ولا آخر والحركات التي [illegible]
المستقيمة واما مستديرة كما تبين [illegible]

المسافات المستقيمة فاذن هو وضعية دورية واعلم ان العاملين في السكون
بين الحركات المختلفة يستندون الزمان ايضا الى الحركة المستديرة دون غيرها لاستناع
اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض بحيث يصير المجموع حركة واحدة والزمان اذ هو
شيء واحد متصل يجب ان يكون مستندا الى ما هو مثله في الاتصال الوحداني
فاذن الحركة الحافظة للزمان متصلة دائما واللامتصلة دائما سوى الدورية
فقد ظهر من ذلك ان هذا المطلوب لا يفتقر الى اثبات السكون المذكور كما ظن
فائدة اما انه لا يصح ان يصير غير موصل ولا يجب ان يقال ما يقولون هنا وهذا حق
لان الحركة والمفارقة التي هي الحركة منسوبة الى ما تحرك عنه ليس يقع دفعة ولانها
ما هو اول حركة ومفارقة وان يزول عنه كونه موصلا واقع دفعة فليس [illegible]
متصلة بالفصل المتقدم وهو ان الجمهور يقولون في حجتهم التي حكيناها عنهم في
التي زيفها الشيخ عند اثبات الآن الثاني ان المتحرك يصير بعد الوصول مفارقا وقد
رد عليهم من نازعهم في مطلوبهم بان المفارقة عبارة عن الحركة منسوبة الى ما تحرك
عنه والحركة ليست تقع دفعة بل في زمان ولا يوجد فيها شيء هو اول لها لان كل جزء
يوجد منها فانه ينقسم ايضا الى اجزاء يتقدم بعضها على بعض وهكذا حال المفارقة
وما يشبهها فاذن لا يصح ان يقال صار المتحرك مفارقا او مباينا في آن بل يجب ان
يقال ان المتحرك صار غير موصل بعدما كان موصلا او زال عنه كونه موصلا في آن
بعينه فان كون الشيء غير موصل قد يقع في آن كما قد يقع في زمان وما ذكر الشيخ
في الشفاء هو ان الحجة المشهورة لا تصير صحيحة ان بدل لفظ المباينة باللاماسة
ففرضنا فلو قيل هذا لان تلك الحجة في نفسها ضعيفة والحجة التي تكون فساد ما
لا تصير صحيحة بتبديل الفاظها بلا عن مؤثر في المعنى اما الحجة الصحيحة فربما توهم
[illegible] الظالم يمكن ان الفاظها مطابقة لمعانيها الصحيحة فهذا ما يمكن ان يقال في تقرير
[illegible] التسلسل تذنيب فالحركة التي يجب ان يبطل حال العقل عليها فرجيني
[illegible] الاولى من الفصول الثلاثة الماضية ان العقل الى
لا نهاية لها

هي التي يكون على اعمال او حركات غير متناهية وهو في الفصل الاخير ان الحركة الغير المتناهية
هي الدورية فاذن الحركة التي يجب ان يتوقف حال العقل عليها من حيث هي غير متناهية هي
الدورية لا غير ولما كان هذا الحكم فرعا على ما تقدم جعل هذا الفصل تذنيبا له وقد
ظهر في هذا الفصل ايضا انه يريد بلا نهاية ما في العقل لانها تتبع لا نهاية الحركة والعدد اشارة
اعلم انه لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسما غيره لانه لا يمكن ان تكون
اللانهاية فاذا حرك بقوته جسما من مبدأ ما مفروض حركات لا نهاية في القوة بحسب
انه يحرك اصغر منه ذلك الجسم بتلك القوة فيجب ان يحركه اكثر من ذلك المبدأ المفروض وقد تقع
الزيادة التي بالقوة في الجانب الآخر فيصير الجانب الآخر ايضا متناهيا هذا المحال ويريد
بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية واعلم ان القوة الغير المتناهية كما
جسمانية وحركت جسما فلا يخلو اما ان يكون تحريكها لذلك الجسم بالقسر او بالطبع لانه اما
ان لا يكون محلا لتلك القوة او يكون والقسمان محالان اما الاول فلانه بنى عليه هذا
الفصل واما الثاني فلما اشتمل عليه اربعة فصول بعده فقوله لا يجوز ان يكون جسم ذو
قوة غير متناهية يحرك جسما غيره اشارة الى ابطال القسم الاول والحجة عليه ان الجسم
لا يمكن ان تكون اللانهاية في ذلك لما مر في وجوب تناهي الابعاد فاذا حرك جسم
بقوته جسما آخر من مبدأ مفروض حركات لا نهاية لها بحسب الاعتداد الزماني او
بحسب العدد في القوة فان غير المتناهي لا يخرج الى الفعل ثم فرضنا ان ذلك الجسم
المحرك يحرك جسما آخر شبيها بالجسم الاول في الطبيعة واصغر منه في المقدار بتلك القوة
بعينها من ذلك المبدأ المفروض فيجب ان تحرك الثاني اكثر من الاول وذلك لان المقسور
انما يعاوق القاسر بحسب طبيعته لكن الطبيعة القاسر من حيث هو قاسر ولا شك ان
طبيعة الجسم الاعظم يكون اقوى من طبيعة الجسم الاصغر لاشتمال الجسم الاعظم على مثل
طبيعة الاصغر وعلى ما يزيد عليه ويلزم منه ان يكون معاوقة الاعظم اكثر من معاوقة الاصغر
فاذن يكون تحريك الاصغر اكثر من تحريك الاعظم وهذا ما لم يبينه الشيخ [illegible]
الا انه بنى عليه ما مر في الفصل [illegible]

واحدا بالعرض وجب ان يتحرك الى الحد بالقوة في الجانب الآخر الذي فرض لا نهاية
له وكذلك النقصان ويلزم منه انقطاع الآخر فيكون ذلك الجانب ايضا متناهيا
وقد فرض غير متناه هذا خلف فاذن هذا الفرض محال واعلم ان هذا البرهان
اعم مأخذا مما استعمله الشيخ فان الحاصل منه ان القوة الغير المتناهية لو حركت
بالفرض جسمين مختلفين لوجب ان يكون تحريكها اياهما متفاوتا ويلزم منه كونها متناهية
بالقياس الى احدهما بعد ان فرضت غير متناهية مطلقا هذا خلف فاذن القوة
الغير المتناهية سواء كانت جسمانية او غير جسمانية يمتنع ان تكون مباشرة
لتحريك الاجسام بالقسر والشيخ خصصه بالقوى الجسمانية لان غرضه في هذا
الموضع هو نفي اللانهاية عن الجسمانية والاعتراض المشهور الذي اورده الفاضل
الشارح عليه يجوز ان يكون التفاوت بين التحريكين بالسرعة والبطوء ولا يلزم
منه انقطاع احدهما مندفع لان المراد بالقوة الموصوفة ههنا هي التي لا نهاية
لها باعتبار المدة والعدة دون الشدة على ما مر ثم انا وجه عليه سؤالا آخر
وهو ان القائلين بتناهي الحوادث لما استدلوا بوجوب ازدياد كل يوم
على تناهيها رد الشيخ عليهم بان ما لم يكن لها مجموع موجود في وقت من الاوقات
لم يكن الحكم بالازدياد عليها صحيحا فضلا عن ان يكون مقتضيا لتناهيها قال وقد امكن
ان يرد عليه ههنا ما رده هو عليهم بعينه وهو ان يقال ليس للحركات الصادرة
عن القوة عليها مجموع موجود في وقت ما فاذن لا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان
قال ولهذا اورد عليه بعض تلامذته هذا السؤال فاجاب بان المحكوم عليه ههنا هو
كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال ولا شك ان كون القوة
قوية على تحريك الكل اقل من كونها قوية على تحريك الجزء ويتوجه الشيخ وقت الحكم عليها لكل
الحوادث فان مجموعها لما لم يكن موجودا في وقت ما استحال الحكم عليها بالزيادة والنقصان
قال الفاضل الشارح وللسائل ان يقول لانم انما استدلوا لون على تفاوت
[illegible] في تلك الافعال وقد يبطل الاشكال اقول

الشيخ لم يحكم بنفي الازدياد على الحوادث الغير المتناهية مطلقا بل ذكر في آخر النمط الخامس
ان جميعها لا يمكن ان يوجد في وقت وغير المتناهي المعدوم قد يكون شيئا اكبر واكثر ولا
يسلم ذلك كونه غير متناه في العدم وفي هذا الكلام تصريح بان تلك الشيء مع دلالته لا ينافي
كونه غير متناه وكيف وربما يوصف بها وباللانهاية معا في النظر الاول اذا اخذ من حيث
الجهة المقابلة وكيف وجهها اللانهاية وبيان ذلك ان كل ما يمتد في العقل او في الخارج
مقدارا كان او عددا يكون لا محالة لامتداده جهتان يمكن ان يوصف ذلك الامتداد
في جهتيه معا بالتناهي او يسلب عنه فيهما التناهي او يوصف في احديهما به ويسلب في الاخرى
عنه والحكم بالازدياد والاستعاضة عليه لا يكون الا في الجهة الموصوفة بالنهاية لانها من
خواص الكم المتناهي فاذن الحكم بهما من جهة ولعدم لا ينافي سلب النهاية في الجهة الاخرى
بحسب النظر المذكور واما امتناع سلب النهاية عنه اذا كان موجودا اعني ما هو المقرر
عند جمهور الحكماء فذلك لامر مستقل خارج عن مفهومه وهو غير ما نحن فيه واذا تقرر هذا
فنقول الحركات لا نهاية لها الحوادث في الجهة التي تلي الماضي والازدياد في الجهة الاخرى
التي تلي الحال لم يمكن الاستدلال بالازدياد على وجوب التناهي هناك كما مر واما الحركات
الصادرة عن القوى المذكورة فلما كان لامتدادها مبدأ ولعدم بالذهن ولها مراتب
لزيادة ونقصان بحسب طبائع المستعدات المختلفة وجب ان يكون التفاوت
في الجهة الاخرى واوجب التفاوت تناهيها في تلك الجهة ايضا ولذلك اورد الصورتان
فهذا ما عندي في هذا الموضع واما عبارة الشيخ في الجواب المحكي عنه فلم يقع الي
بالفاظه حتى انظر فيها مقدمة اذا كان شيء ما يحرك جسما ولا ممانعة في ذلك الجسم كان
قبول الاكبر للتحريك مثل قبول الاصغر ولا يكون احدهما اعصى والآخر اطوع
حيث لا ممانعة اصلا لما فرغ من بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية
التحريك بالقسر اراد ان يبين امتناع كونها غير متناهية التحريك بالطبع ايضا وقدم
لذلك ثلث مقدمات اولها ما ذكره في هذا الفصل وهو ان الجسم من حيث هو جسم
لما لم يكن مقتضيا للتحريك ولا للمنع عنه [illegible]
وحينا

مجردين عن تلك القوة كانا متساويين في قبول التحريك والا لكان بالجسم من حيث هو
جسم ممانعة مقدمة اخرى القوة الطبيعية لجسم ما اذا حركت جسمها ولم يكن
في جسمها معاوق اصلا فلا يجوز ان يعرض بسبب الجسم تفاوت في القبول بل عسى
ان يعرض ذلك بسبب القوة وهذه ثانية المقدمات وهي ان القوى الجسمانية المسماة
بالطبيعية اذا حركت جسمها ولا محالة يكون ذلك الجسم خاليا عن المعاوق وقد والم
تكن الطبيعة طبيعة لذلك الجسم فلا يجوز ان يعرض بسبب كبر الجسم وصغره تفاوت في
القبول لما مر في المقدمة الاولى بل انما يعرض تفاوت وشبهه بسبب القوة فانها تختلف
باختلاف محلها على ما سيأتي في المقدمة الثالثة وهذا كالمستثنى لان التفاوت الكائن
في الحركات القسرية بسبب القوابل لا غير وفي الطبيعية بحسب الفواعل لا غير مقدمة
اخرى القوة في الجسم الاكبر اذا كانت متشابهة للقوة في الجسم الاصغر حتى لو
فصل من الاكبر مثل الاصغر تشابهت القوتان بالاطلاق فانها في الجسم الاكبر
اقوى واكثر اذ فيها مثل القوة التي في ذلك وزيادة وهذه ثالثة المقدمات وهي ان
القوى الجسمانية المتشابهة تختلف باختلاف الاجسام وتتناسب تناسب محالها
المختلفة بالكبر والصغر لانها حالة فيها متجزية بتجزيها والفاظ الكتاب واضحة
اشارة فنقول لا يجوز ان يكون في جسم من الاجسام قوة طبيعية تحرك ذلك الجسم بلا نهاية
لما فرغ عن تقرير المقدمات شرع في المقصود وهو ما ذكره في صدر الفصل فقوله
وذلك لان قوة ذلك الجسم اقوى واكثر من قوة بعضه لو انفرد اشارة الى المقدمة
اللاحقة وقوله وليس زيادة جسمية في القدر تؤثر في منع التحريك حتى يكون نسبة المحركين
والمتحركين واحدة اشارة الى المقدمة الاولى والى سبب الاحتياج اليها
وهو ان المعاوق لو كانت في الكبير اكثر منها في الصغير مع ان القوة في الكبير ايضا
اقوى منها في الصغير لكانت المحركين والمتحركين واحدة لكن ليس كذلك لما
في المقدمة الاولى فقوله [illegible] في حكم ما لا تحليلا والحركتان تحليلا اشارة
الى [illegible] لا يكون التفاوت ههنا بسبب الفواعل لا بسبب
القوابل

وقوله فان حركا جسميهما من مبدأ مفروض حركات بغير نهاية عرض ما ذكرناه تقرير
البرهان بالاحالة على ما مر وهو انه يلزم من ذلك وقوع التفاوت في الجانب الذي
فرض غير متناه ويلزم منه تناهي الاقل كما مر وقوله وان حرك الاصغر كان ممتنعا
كانت الزيادة على حركاته على نسبة متشابهة فكان الجميع متناهيا تتميم لهذا البرهان
وانما احتاج الى ذلك لان المحال اللازم مما مر ليس الا وجوب تناهي الحركات
الصادرة عن الجسم الاصغر لكن كان ذلك في الجهة التي سلمنا خلفا لان القوة الواحدة
انما فرض من حيث هي غير متناهية فجعلها متناهيا ولم يكن ههنا خلف لان القوة
ليست بواحدة بل انما لزم المحال من حيث ذلك وهو ان تناهي حركات الاصغر
يقتضي تناهي حركات الاكبر ايضا لكونهما على نسبة جسميهما المتناهيين على ما مر
في المقدمة الثالثة فهذا التقرير ما في الكتاب ثم اعلم انا ذكرنا ان الشيخ يريد بيان امتناع
كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك فيعينه بامتناع صدور التحريك عنها الى
الذي بالقسر والذي بالطبع غير متناه لكن لما كان البرهان الذي اقامه على امتناع
كون القوى الجسمانية غير المتناهية محركة بالقسر اعم مأخذا من الموضع الذي اقامه
فيه فهذا البرهان الذي اقامه على امتناع كونها محركة بالطبع اخص منه ولا ما يحسب لكن
لانه لم يتم الا على امتناع صدور التحريك الغير المتناهي عن قوة حالة لا معاوق فيه
منقسم باعتبار ذلك الجسم على التشابه كالطبيعة والنفوس الفلكية المنطبعة في اجسامها
وبالجملة القوى المتشابهة الحالة في الاجسام البسيطة والتحريك بالطبع الذي يقابل
التحريك بالقسر يكون اعم من ذلك لكونه متناولا للتحريكات الصادرة عن النفوس
النباتية والحيوانية فان اجسامها المركبة لا تخلو عن معاوقات تقتضيها طبائع
بسائطها على ما بين في موضعه وايضا اكثر تلك النفوس مما لا ينقسم بانقسام محالها
فكون تلك المحال اجساما اليه فاذن هذا البرهان كان اخص مما يجب لكن لما كان
المقصود ههنا بيان امتناع كون الصور الفلكية المنطبعة في هيولياتها
مبدأ للتحريكات الغير المتناهية اكتفى الشيخ بهذا [illegible] المقصود

شرح فالقوة المحركة للسماء غير متناهية وغير جسمانية فهي مفارقة عقلية قد بان
فيما مضى وجوب حركة غير متناهية وبان انها لا تكون الا دورية وبان في النمط الثاني
ان الاجسام المتحركة بالحركة الدورية هي السماوية فاذن ثبت ان القوة المحركة
للسماء غير متناهية وثبت ايضا بالبرهان المذكور في الفصول المتقدمة ان
القوى الجسمانية لا تصدر عنها حركة غير متناهية فانتجت المقدمتان ان القوة
المحركة للسماء ليست بجسمانية وما ليس بجسماني يكون مفارقا فاذن هي مفارقة والمفارقة ورده
اما نفس واما عقل والنفس المفارقة اذا حاولت تحريك جسمها فانما تحاول
لخروج ما فيها بالقوة من الكمال الى الفعل والا فلا احتياج لها الى التحريك فهي
اذن مفتقرة في التحريك الى شيء يكون كاملا موصوفا بالفعل ليخرج تلك الكمالات
النفسانية من القوة الى الفعل وذلك الشيء هو عقل ولا محالة يكون ذلك الشيء هو السبب
الاول لتحريك السماء فاذن القوة الاولى التي تصدر عنها تحريك السماء مفارقة
عقلية وهم وتنبيه ولعلك تقول قد جعلت السماء متحركة عن مفارق وقد كنت
قد منعت ان يكون المباشر للتحريك امرا عقليا صرفا بل قوة جسمانية فجوابك
ان هذا انت متحرك اول ويجوز ان يكون الملاصق للتحريك قوة جسمانية شرح
في الفصل العاشر من هذا النمط ان محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلا بل هو
قوة نفسانية جسمية وههنا قد حكم بانه مفارق عقلي فقوله يوهم مناقضة فنبه
على ان ذلك غير مناقض لان الحكم بان المباشر للتحريك لا يجوز ان يكون عقلا
لا ينافي كون العقل مبدءا من وجه آخر فاعلم ان محرك النفس محرك فاعلي ومحرك
العقل محرك غائي والغاية وان كانت من حيث هي علة لعلية الفاعل مبدءا
بعيدا اعني من حيث استناد الفعل اليها باعتبار غير اعتبار استناده الى سائر
العلل مبدءا قريب وبه يتخرج ما اشكل على الفاضل الشارح وهو ان المحرك
[illegible] كان جسما شاعرا فهو نفس والا فهو عقل ولا وجه لكونهما معا سببين وهم
وتنبيه [illegible] السماء هي التحريك لاجل الحركة فيكون للغير هذه
الحركة

الذي م

فاسمع واعلم انه يجوز ان يكون محرك غير متناهي التحريك يحرك شيئا آخر ثم يصدر عن
ذلك الآخر حركات غير متناهية لا على انها تصدر عنه لو انفرد بل على انه لا يزال يستفيد عن
ذلك المبدء الاول وبعد واعلم ان حصول الانفعالات الغير المتناهية عن الغير
المتناهي وان تأثير الغير المتناهي على سبيل الوساطة غير تأثيره على سبيل المبدئية
وانما تمتنع في الاجسام احد هذه الثلثة فقط مع السؤال انه لو جاز ان يكون المباشر
لتحريك السماء قوة جسمانية فيكون تلك القوة متناهية التحريك لا دائمة التحريك فيكون حركة
الحركة السماوية الدائمة هذا خلف ونبه على الجواب بانه يجوز ان يكون محرك غير
متحرك عقلي غير متناهي التحريك يحرك قوة حالة في جسم اي يتجدد منه في تلك القوة امور متصلة
غير قارة ثم تصدر عن تلك القوة حركات غير متناهية في ذلك الجسم لا على انها تصدر عن تلك
القوة لو انفردت بل على انها تتجدد ايضا عن ذلك المحرك العقلي وتتجدد بحسب انفعالاتها
تلك ثم زاد في البيان بالفرق بين الانفعالات الغير المتناهية وبين التأثيرات الغير المتناهية
على سبيل الوسائط وبين تلك التأثيرات على سبيل المبدئية فذكر ان الممتنع على القوى
الجسمانية هو الثالث فقط واعترض الفاضل الشارح بان الامور الحادثة في الجسم
لا يجوز ان يصدر عن العقل فان الثابت لا يكون علة للمتغير وان جاز فليجز صدور الحركة
عنه من غير احتياج الى النفس وايضا لا يمكن القطع في شيء من القوى الجسمية بانها لا تقوى
على افعال غير متناهية لاحتمال انفعالها عن العقل دائما والجواب ان المتغير انما يصدر
عن الثابت بسبب وجود الحركة الدائمة والحركة لا توجد الا عند تجدد الاحوال
في محركها منسوبة الى ادراك او ميل طبيعي او قسري فيكون كل حركة علة لتجدد حال وكل حال
علة لتجدد حركة فتصير المتجددات في المحرك والحركات في المتحرك فاذن لا بد من محرك
يتجدد احواله وليس هو بعقل ولما امتنع في الفلك انتساب تلك الاحوال الى طبع
او قسر تعلقت بها الى نفس واما احتمال كون القوى الجسمانية قوية على غير المتناهي
بحسب انفعالها عن العقل فليس بالزام على الشيخ لانه غير ما صرح به لكنه لا يتصور فيها
لاستمرار انفعالاته وافعاله اشارة فالمبدء [illegible] العقل الذي [illegible] يحرك

نفسانية للفلك السماوي على سبيل نفسانية شوقية يسوقها الى الحركات السماوية التي هي اكثر
من الانفعالات ولان باشر المفارق مستصد[illegible] ذكر ان تشبه المحرك الاول
هو المفارق ولا يمكن غير هذا فيه بيان لكيفية صدور الاحوال المتجددة في النفس الفلكية
عن العقل وصدور الحركات بحسبها عن النفس وهو فرع على الشرح استشهاد
صاحب المشائين قد شهد بان محرك الكل من حيث يحرك الكل غير متناه وانه غير متناه القوة
وانه لا يكون قوة جسمانية فغفل عنه كثير من اصحابه حتى ظنوا ان المحركات للاول
قد يتحرك بالعرض لانها اجسام والعجب انهم جعلوا لها تصورات عقلية ولم يعلموا هم
ان التصور العقلي غير ممكن لجسم ولا لقوة جسم فهو غير ممكن لما يتحرك بذاته او يتحرك
بالعرض اي بسبب متحرك بذاته وانتشا ذا حتى لم يستجيزوا قول ان النفس
الناطقة التي لا تتحرك بالعرض الا بالمجاز وذلك لان الحركة بالعرض هو ان يكون الشيء
صار له وضع وموضع بسبب ما هو فيه ثم يزول عنه وذلك بسبب زوال ما هو فيه الذي
هو منطبع فيه قدم في بيان كثرة العقول ان قوما من المشائين ظنوا ان المتشبه به
في جملة السماويات واحد وان المعلم الاول قد صرح في موضع بتصريحه وفي موضع آخر تكرره
فذكرنا وجه كل واحد من قوليه فاولئك القوم زعموا ان الحركات السماوية التي هي
المنطبعة في اجسامها ولزمهم القول بحركتها بالعرض لان حالة الملوك بالذات يتحرك
بالعرض والمحرك للمتحرك يحتاج من حيث يحرك الى محرك آخر ولا يتسلسل بل ينتهي الى محرك
غير متحرك من حيث هو محرك قالوا فمحرك المحرك الذي لا يتحرك من حيث هو محرك هو العقل الاول ع
او العقول الاول وسائر ما عداه من العقول هو المحركات المتحركة اما بالذات واما بالعرض
وذلك غير واجب لانه يجوز ان يكون المحرك غير متحرك من جهة ما هو محرك ويكون متحركا من جهة
اخرى مثلا من حيث كونه حالا في مادة وهذا هو الذي حملهم على الاكتفاء بالصور
المنطبعة في هيولاها الاولى [illegible] النفوس المفارقة والعقول في هذا
[illegible] عليهم [illegible] قول المعلم الاول فانهم يدعون ملازمة مذهبه وذلك
[illegible] وبان التحريك الغير المتناهي لا يكون بقوة
جسمانية

كلهم
وهذان القولان شنيعان ان محرك كل جوهر مفارق وكل القوم المذكورون قد علموا
جميع القولين واشباههما وانما غاية اعترافهم بان للنفوس السماوية تصورات عقلية
مبادي تشوقاتها وتوهم ذلك ان التصور العقلي لا يمكن ان يكون لجسم ولا قوة جسم لما
مر في النمط الثالث وكل متحرك بالذات او بالعرض فهو جسم او قوة جسم فاذن التصور
العقلي لا يمكن ان يكون لما يتحرك بالذات او بالعرض لكن للمحركات السماوية تصورات
عقلية بزعمهم فاذن هي عقول مفارقة غير متحركة لا بالذات ولا بالعرض ثم ان الشيخ ازال
وهم من ظن ان النفوس الناطقة تتحرك بالعرض ونسبة النفوس الفلكية بها بيان
ان الحركة بالعرض منفية كما مر عن النفوس الناطقة وجميع ذلك ظاهر واعلم ان
المحصلين من المشائين لا يذهبون الى ما ذهب اليه القوم المذكورون انما ذهب اليه
قوم منهم لا من محصليهم يدل على ذلك قول الشيخ في كتابه الموسوم بالمبدء
والمعاد فانه قال بعد العبارة والفيلسوف يصرح عن الحركات المحركة على ما كان
ظهر في زمانه وشيع عنه ما عنده المبادي المفارقة والاسكندر يصرح ويقول في
رسالته التي في المبادي ان محرك جملة السماء واحد لا يجوز ان يكون عددا كثيرا وان
لكل كرة محركا ومشوقا يخصه وثامسطيوس يصرح ويقول ما هذا معناه ان الاشبه
واللائق وجود مبدء حركة خاصة لكل فلك على انه وجود مبدء حركة خاصة له على
انه معشوق مفارق اشارة الاول ليس بجسم فقد بان لو حدانيته فيلزم كما علمت
ان لا يكون مبدءا الا لواحد بسيط اللهم الا بالتوسط وكل جسم كما علمت مركب
من هيولى وصورة فيقتضي ان المبدء الاقرب لوجوده اثنين او عن مبدء فيه
حيثيتان يصح ان يكون عنه اثنان معا لانه قد علمت انه ليس ولا واحد من الهيولى
والصورة علة للاخرى بالاطلاق ولا واسطة بالاطلاق بل يحتاجان
الى ما هو علة لكل واحد منهما او لهما معا ولا يكونان معا الا مقتضيين بغير توسط
فالمعلول الاول عقل غير جسم وانت تعرف ان ذلك وجه عن عقول شتى [illegible] الاكثر
ان هذا المبدع الاول [illegible] سلسلتها [illegible] الاول

لا يمكن ان يكون جسما بل هو عقل مجرد قال الفاضل الشارح هذا الفصل يشتمل
على الذي يدل على بيان الطريقة القائمة لاثبات العقول وتقريرها في هذا الفصل
ان المبدأ الاول ليس فيه كثرة لوحدانيته كما بين في النمط الرابع فيلزم كما علمت في
النمط الخامس ان لا يكون مبدأ الا لواحد بسيط الا بالتوسط وكل جسم كما علمت في
النمط الاول مركب من هيولى وصورة مقتضيتين لكن المبدأ الاول لوجود جسم
يكون مؤلفا عن شيئين او يكون وجود الجسم عن مبدأ فيه جهتان ليصح ان يصدر
عنه الهيولى والصورة معا لانك علمت في النمط الاول ايضا انه لا واحد منهما
علة ولا واسطة مطلقة للاخرى بل كلتاهما معا الى علة توجد كل واحد منهما فان
ايجاد المركب مسبوق بايجاد اجزائه او توجدهما معا ولا يجوز ان يكون علتها الا
شيئا غير منقسم فاذن المعلول الاول جوهر بسيط ليس بجسم ولا بجزء جسم ولا نفس
متعلق بجسم بل هو عقل محض فقد صح لك في هذا النمط وجود عقول مشابهة
الذوات هي مبادئ لحركات الافلاك ولا شك ان هذا المعلول الاول في
سلسلتها اي هو ايضا محرك لفلك هو اول الافلاك او في حيزها العقلي ان لم
يكن محركا لفلك اي يكون مشاركا لها في التجرد والبراءة عن العوائق تنبيه قد يمكنك
ان تعلم ان الاجسام الكرية العالية وكواكبها كثيرة العدد هذا تنبيه على
اربعة مطالب الكثرة من جهاتها ولذلك وسمه بالتنبيه وانما جمعها هنا بذكرها
وبنيها على كثرة العقول فالاول هو معرفة كثرة الاجرام العالية والثاني معرفة
كثرة محركاتها اعني نفوسها والثالث معرفة كثرة متشوقاتها اعني عقولها والرابع
معرفة اختلافاتها الذاتية بعد اشتراكها في بعض الامور وفي لفظ التفسير تنبيه
على توقف علمها الى علته ووعد لبيان ذلك اما المطلوب الاول فالنظر فيه من العلوم
الرياضية وذكر فيه انه يمكنك ان تعلم ولم يشتغل ببيانه وانما اورده حاصل
... من اهل تلك العلوم فنبه على تفسير الاجمال فاقول الاجرام العالية تنقسم الى
كواكب والى افلاك ... فينقسم الى سيارات والى ثوابت والسيارات
سبعة والثوابت اكثر
من ان تحصى

وقد رصد منها الف ونيف وعشرون كوكبا والطريق الى معرفة وجود الكواكب هو
العيان لا غير والى معرفة سيرها وشاناتها هو الرصد واما الافلاك فكثرتها والطريق
الى اثباتها الاستدلال بحركات الكواكب الموجودة بالرصد بعد تمهيد الاصول
الحكمية وهي استناد كل حركة الى جسم يحركها بالذات ويحركها المحمول عليه بالعرض ووجوب
الاتصال في الحركات الفلكية المستدير البسيط ووجوب التشابه فيها وامتناع
الخرق والالتيام على اجرامها وقد اختلف اهل العلم في عددها اختلافا فالاوائل
زعموا انه بعد ان ضموها الى كلية يظهر منها حركة ولهن اما بسيطة او مركبة والى جزئية
تفصيل الكلية الى ... فالقدماء اثبتوا ثمانية افلاك كلية يحيط بعضها ببعض بحيث يماس
مقعر العالي محدب السافل ويكون مراكز الجميع مركز الارض واعظمها هو المحيط
بالكل فلك الثوابت فانه مما لا بد منه وان كان كون الثوابت على افلاك ممكنا وهذا
الفلك ايضا هو فلك البروج وسبعة للسيارات السبعة على النضد المشهور وانكار
فيه ايضا خلاف والمتاخرون زادوا فلكا تاسعا غير مكوكب يحرك الكل بالحركة
اليومية وجعلوه محيطا بالكل ثم ان الذين جعلوا الفلك الكلي لكل كوكب منفصلا
الى اجسام كثيرة مقتضية لاختلاف حركات ذلك الكوكب طولا وعرضا واستقامة
ورجعة وسرعة وبطوءا وقربا وبعدا من الارض فمن غير المحصلين منهم من جعل الفلك
الاجسام اشكالا غير الكرية كالقائلين بالمنشورات والحلقة والدوائر واسالها
وجعلوها مستعددة في جوف مستمر عليها هو ثخن فلكه الكلي ومنهم من جعلها في حركاتها
ايضا مختلفة كالقائلين بالسرعة والبطوء عند الرجوع وما يقابله عند الاستقامة
وكالقائلين بالاقبال والادبار من غير استناد ذلك الى حركة بسيطة متشابهة وهؤلاء
كلهم مع اختلافهم في اعدادها واما المحصلون الذين يلتزمون القوانين الحكمية فقد
اختلفوا ايضا في اعدادها بعد اتفاقهم على وجوب استدارتها شكلا وحركة
والمعلم الاول ذكر ان علته حجم مرتب من خمسين فما فوقه والمتأخرون
المنسوبون الى رصد بطليموس ... الى ... فلك البروج

مركز مركز العالم مماس محدبه مقعر ما فوقه ومقعره محدب ما تحته وهو فلكه
الكلي المشتمل على سائر افلاكه الا القمر فانه ممثله المسمى بفلك الجوزهر ثم يحيط بفلك
آخر له يسمى المائل وهو الذي يشتمل على سائر افلاكه وفلكا خارج المركز عن مركز الارض
منفصل عن الممثل او المائل مماس محدبا بهما ومقعراهما على نقطتين كالبعد الابعد
اوجا والاقرب منه حضيضا وفلك آخر يسمى بالتدوير غير محيط بالارض وهو
في ثخن الخارج المركز مماس محدبه سطحيه على نقطتين يسمى ابعدهما عن الارض ذروة
واقربهما حضيضا ما خلا الشمس فانها يكتفى باحد الفلكين اعني خارج المركز
او التدوير من غير رجحان لاحدهما على الآخر بالقياس الى حركاتها الا ان
بطليموس رأى اثبات الخارج لها اولى لكونه ابسط والكواكب الستة
مركوزة في تداويرها بحيث يماس سطوحها سطوح التداوير على نقطة والشمس
مركوزة في الخارج المركز وزاد والعطارد فلكا آخر خارج المركز ايضا فلذلك
خارجا المركز يسمى الممثل على اصح الاصطلاحين سائر الممثلات على امثاله وهو يسمى
بالمدير وتسمية المدير على الثاني اشبه المميل عليه وهو المسمى بالحامل لفلك التدوير
اذ هو المشتمل عليه فيكون جميع افلاك الكواكب السبعة على هذا التقرير اثنين
وعشرين ومع الفلكين العظيمين اربعة وعشرين عشرة منها موافقة المراكز لمركز
الارض وثمانية خارجة المراكز عنه وستة افلاك تداوير يحرك الفلك الاعلى
بالحركة الاولى اليومية السريعة ويحرك ما دونه بحركته وهي في فلك الثوابت الحركة
الثانية البطيئة ويحرك ما دونها ولكل فلك من الباقية حركة خاصة الا الممثلات
الستة التي فوق القمر فانها لا تحرك غير الحركتين المذكورتين فتنضبط الرجعة
والاستقامة والسرعة والبطوء والقرب والبعد بحركات الافلاك الخارجة
المراكز والتداوير وتركيب حركات الكواكب المختلفة الطولية من حركات
... الفلك المذكور في كتب الهيئة وحقيقة الحركات الوضعية الموجبة للتداوير
... والحركة المعتبرة بسافل الغير
قطبي الفلك العظيم

على ما يظن ان ثبت وجوده ذكر الشارح هيئة محتاجة الى اثبات اجرام اخر
تتحرك بها وقد اشار الشيخ وغيره من الحكماء والمهندسين الى عدم الافلاك
ينبغي ان يثبت مضافا الى ما سبق لاجل هذه الحركات الا ان الارصاد لم تف بعد
على ذلك اتفاقا على ما سبق ذكره فهذا هو القول المجمل في عدد الافلاك
ويلزمك على اصولك ان تعلم ان لكل جسم منها كان فلكا محيطا بالارض موافق المركز
او خارج المركز او فلكا غير محيط بالارض مثل التداوير او كوكبا ثابتا هو
مبدأ حركة مستديرة على انفراده لاستمرار الفلكية في ذلك عن الكواكب وان الكواكب يتحرك حول
الارض بسبب الافلاك التي هي مركوزة فيها لا بان يخرق لها اجرام الافلاك ويدل
في ذلك بصيرة اذا تاملت حال الرجعة حركة المقنطرة واوجه وما يعطاه في
اوجه انه لو كان هناك انخراق لوجب جريان الكوكب او جرمان حلق ثم ولم يوجد
ذلك لونك وهذا هو المطلوب الثاني وهو معرفة كثرة النفوس المحركة لهذه الافلاك
وهو كثير جلي ولذلك فانه يلزمك على اصولك واعلم انهم اختلفوا في المحركات
الافلاك الجزئية للكواكب السبعة فذهب فريق الى ان كل كوكب منها منزل منزلة افلاكه
منزلة حيوان واحد ونفس واحدة تتعلق بالكواكب اولا وتتعلق بواسطته بالافلاك وتواطئه
الكوكب بعد ذلك كما تتعلق نفس الحيوان بقلبه اولا وباعضائه الباقية بعد ذلك
وتتوسطه فالقوة المحركة منبعثة عن الكوكب الذي هو كالقلب في افلاكه التي هي
كالجوارح والاعضاء الباقية وعلى هذا التقدير يكون النفوس الفلكية تسعا
للفلكين الاعظمين وسبع للسيارات وافلاكها وذهبت الباقون الى ان كل فلك
من الافلاك المركوزة ذو نفس محركة اياه وكذلك كل كوكب وقد اثبتوا للكواكب
ايضا حركات وضعية على انفسها كما اثبتوا الافلاكها ... في وجوب اخراج
الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل وهذا غير محسوس فيما فوق القمر
اما القمر فانه لم يكن محو خيالا اسرآى فيها لانه كما يرى من الهلال ...
فرح او اما موجهه وا ...

على حاله واحدة لم يكن لحركة استدارة لكن الحكم المطلق فيه مشكل والاظهر انه لا يكون شيء موجود الوجوب بساطته وامتناع انفكاكه عن وضعه الطبيعي فقد الشوس المحرك على هذا الرأي عدد الافلاك والكواكب جميعا والشيخ حكم بذلك في الكتاب بقوله ان لكل جسم منها فلكا كان او كوكبا شيئا وهو مبدأ حركة مستديرة على نفسه لا مجرد الفلكي في ذلك عن الكواكب وتوكيد ما ذكرنا من وجوب كون الافلاك الخارجة المراكز والتداوير والكواكب مخصصة في الابداع بصور كماليه زائدة على صور المماثلات ثم ان الشيخ نفى الوهم المنسوب اليه عند العوام وهو ان الكواكب تتحرك في الافلاك كحركة الحيتان في المياه فان القول بذلك الحركات المعينة لذلك الحركات منع عليه وامانا بشيئين احدهما البرهان الكلي المتقدم وهو امتناع الخرق والالتئام على الاجرام ذوات الحركات المستديرة بالطبع والثاني رصدي وهو ان الكواكب تنتقل صور الارض الى قولة لا بان نحرق لنا اجرام الافلاك والثاني برهان رصدي وهو ان الرصد ت
والاعتبار دلا ان على موافاة مركز تدوير القمر اوجه في كل دورة مرتين وذلك عند كونه في الاجتماع والاستقبال وحضيضه في انتصاف ما بين وهو عند كونه في تربيعي الشمس وكذلك على موافاة مركز تدوير عطارد اوجه في كل دورة مرتين احدهما عند كونه في تاريخنا هذا في اول العقرب بالتقريب والثانية عند كونه في اول الثور لان العقرب يكون ابعد عن الارض من اوج الثور ى
بخلاف القمر فان اوجيه متساويان وموافاته حضيضه مرتين ايضا على التساوي وهو عند كونه في اول برجي السرطان والحوت فاذن لو لم يكن للممثل الحامل للتدوير حركة بل كان التدوير هو الذي يقطع الحامل بحركته حتى يلزم من ذلك كذلك والوجه في القمر هو ان حامل تدويره يتحرك الى توالي التدوير في كل يوم اربعة وعشرين جزءا او كسر جزء بل ما يقرب من جزء ابي الخيلاف وحامل التدوير والحامل يتحرك بحركة المتمم الى خلاف التوالي

لاحد عشر جزءا او كسرا ويحرك الحامل معه فيوجب اقلها مثله من الكرتين قصا حاما لاختلاف الجهتين وحتى حركة مركز التدوير عن موضعه الاول بثلاثة عشر جزءا وكسرا والتدوير الآتي هذا مقتضى ان يكون مركز التدوير عند موافاة الشمس في اوج الحامل فاذا تحرك الفلكان من موضع الموافاة حركتهما المذكورتين صار الاوج مائلا بالحد جانبي الشمس على بعد احد عشر جزءا او كسرا من ذلك الموضع ومركز التدوير مائلا الجانب الآخر على بعد ثلاثة عشر جزءا منه وحركت الشمس حركتها الخاصة بها قريبا من جزء الى الجهة التي فيها المركز منه ايضا فكانت الشمس متوسطة بين الاوج ومركز التدوير على بعد من منتصف ومن كل واحد منهما اثنا عشر جزءا وكسرا ومجموعهما هو بعد مركز التدوير من الاوج وهكذا البعد ضعف بعد المركز عن الشمس بالبعد المضاعف وسميت حركة الحامل بذلك العدد بالحركة المضاعفة وهذا يوما بعد يوم حتى اذا صار بعد المركز عن الشمس ربع دور وبعد الاوج عنها في الجانب الآخر ايضا ربعا وكان بين الاوج والمركز نصف دور وافى المركز مقابلة الاوج اعني الحضيض ولما صار بعد المركز عن الشمس نصف دور استقبله الاوج في الجانب الآخر فوافاه في استقبال الشمس وكذلك في الربع الآخر فاذن المركز يوافي الاوج في الاجتماع والاستقبال والحضيض في التربيعين واما عطارد فلما كان له فلكان خارجا المركز اعني المدير والحامل واوج المدير يتحرك بحركة الممثل البطيئة المتشابهة في زماننا الى اول العقرب وكان المدير يتحرك بالحامل على خلاف التوالي بقدر سير الشمس والحامل يتحرك بالتدوير على التوالي ضعف ذلك وكان التقدير الآتي مقتضيا ان يكون مركز التدوير في الاوجين معا وجب اذا تحرك الفلكان عن ذلك الموضع ان يصير بعد المركز عن اوج الحامل ضعف سير الشمس عن اوج المدير بعد ذهاب احد الحركتين عنه من الاكثر فصار مثل سيرها والبعد بين الاوجين مثله فيكون اوج المدير متوسطا بين اوج الحامل ومركز المدير [illegible]

المدير نصف دوره استقبله اوج الحامل من الجانب الآخر فوافاه المركز عند حضيض المدير ولاجل ذلك كان المركز في هذا الاوج اقرب الى الارض مما كان في الاوجين معا ويكون اقرب ما يكون المركز من الارض في موضعين متساوي البعد عن الاوجين المتقابلين ويكونان لامحالة الى الاوج الادنى اقرب منهما الى الاوج الابعد وهما اول السرطان والحوت فانهما على التسديس من الاوج الابعد وعلى التسديس من الاوج الادنى فهذا حال القمر وعطارد في اوجيهما اي في وصولها الى اوج الحامل مرتين في دورة واحدة فذلك مما يمتنع الحدس بكون الحركات ت
مستندة الى الافلاك لا الى الكواكب انفسها فاذن لا يتحرق في اجرام الافلاك وانكر الفاضل الشارح جواز كون الجسم متحركا بحركتين مختلفتين قال لان الامر الى جهة يلزم الحصول في تلك الجهة فلو استعد الى جهتين لزم حصوله دفعة في جهتين وهو كان الاستعداد لان ما بالذات او بالعرض او بهما ثم قال لا يقال انا نرى الرحى يتحرك الى جهة والنملة عليها الى خلافها لانا نقول لم لا يجوز ان يكون للنملة وقفة حال حركة الرحى وللرحى حال حركة النملة وهذا وان كان مستبعدا لكن الاستبعاد عندهم لا يعارض البرهان والجواب ان الجسم الواحد لا يتحرك بحركتين الى جهتين من حيث هما حركتان بل يتحرك حركة واحدة مركبة منهما فان الحركات اذا تركبت وكانتا الى جهة واحدة احدث حركة تساوي مجموعها فان كانت في جهتين متضادتين احدث حركة مساوية للفضل البعض على البعض او سكونا ان لم يكن فضلا وان كانت جهة مختلفة احدث حركة مركبة الى جهة متوسطة بين الجهات على نسبتها فذلك على قياس سائر الممتزجات فاذن الجسم الواحد لا يتحرك من حيث هو واحد الا حركة واحدة الى جهة واحدة الا ان الحركة كما تكون متشابهة حتى تكون مختلفة وكما تكون بسيطة حتى تكون مركبة وكل بسيط متشابه فكل مركبة مختلفة ولا ينعكسان والحركات المختلفة تكون بالقياس الى شيء هي كالحامل الاول بالذات والى غيرها بالعرض ولا تكون جميعها بالقياس الى متحرك واحد بالذات بل الحركات فيها ما هي بالقياس اليه بالذات كما اصلحه فقط واذا ظهر

ذلك فقد ظهر انه لا يلزم من كون الجسم متحركا بحركتين حصوله دفعة في جهتين ولم يحوج ذلك الى ارتكاب شيء مستبعد فضلا عن محال قوله وتعلم انها كلها في سبب الحركة الشوقية التي هي علة ما شرح احد وتعلم انه ليس يجوز ان تكون مبادئها الساعدين منها مشوقا الخاص هو ما فوقه وهذا هو المطلوب الثالث وهو ان كل العقول فان اختلاف الحركات يقتضي اختلاف مبادئها المشوقة كما مر واما بعد ذلك بعد ابطال القول بان الفلك السافل انما يتحرك شوقا الى الفلك العالي كما رواه القائلون به يجعلون اول الافلاك حركة سائرها مشوقا غير مشتاق متعلقة به الاحتياج وهذا الرأي مما مال اليه ابو البركات البغدادي واسنده الى بعض القدماء واما عبر عليه الشيخ بقوله ما يماثل اشارة الى انه مذهب لقوم ولما تقدم ابطال هذا الرأي في الفصل الثاني عشر من هذا النمط لم يتعرض ههنا لذلك ولذا اثبت انها انما تتحرك شوقا الى معشوقاتها المجردة لا الى الاجرام المحيطة بها فقد ثبت مذهب القائلين بتسعة نفوس بتسعة يكون العقول المشوقة ايضا تسعة على عشر ٤
العقل المخصوص بالاضافة الى العالم الكون والفساد الذي يسمونه العقل الفعال وعلى المذهب الذي ذهب اليه الشيخ يكون عددها عدد الافلاك والكواكب زائدا واحدا واعلم ان العدد المثبت بالدليل هو ما يقطع بان العقول ليست اقل منه اما كونها اكثر منه فمن المحتمل اذ لم يدل على امتناعه دليل قوله وتعلم انها لم تختلف اوضاعها وحركاتها وموضوعاتها بالطبع او بالاولى وليس من طبيعة اصل مرمى من طبائع شيء واحد جميعها كونها تكسب القياس الى الطبائع العنصرية طبيعة خامسة وهذا هو المطلوب الرابع وهو صوفه اختلاف للاجرام التي لا يطبائعها والشيخ استدل على ذلك باختلاف الاوضاع والالوان والحركات التي هي مقتضيات الطبائع كما تقدم بانه فاذن هي مختلفة بالانواع وكل نوع منها لا يوجد الا في شخص واحد ومع ذلك مشترك يقتضي اشتراكها في استدارة الاشكال والحركات واستدارتها لها عن الالوان والاشكال فلكل المنفرد طبيعة عامة هي مبدأ جنس [illegible]

الى سبع با تمثيل الى الطبايع العنصرية طبيعة خامسة قوله فستعلم ان ليس
بمجوز ان يكون بعضها سببا قريبا لبعض في الوجود ام اسبابها تلك الجواهر
المفارقة ومن ههنا تو ضيحا بيان ذلك لكن هذا انما هو بعد علم المبادي
التي عليه لمن الاجرام اهي اجرام مثلها ام جواهر مجردة والوعد ليعلم
ذلك قوله اذا فرضنا جسما نصدر عنه جسم فانما نصدر عنه اذا صار بحصة
ذلك المتشخص المعين علولا كان جسم فلكي علة لجسم فلكي يكون حاويا له اذا اعتبرت حال المعلول
مع وجود العلة وجدته الامكان واما الوجوب والوجود فبعد وجود العلة
ووجوبها وذكر وجود المحوي وعدم الخلاء في الحاوي بها معا فاذا اعتبرنا
متشخص الحاوي العلة كان صحة المحوي امكان لان متشخص العلة متقدم في الوجود والوجوب
على متشخص المعلول فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوبه او غير واجب
مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه كان الملاء المحوي واجبا مع وجوبه
وقد بان انه يكون ممكنا مع وجوبه وان كان غير واجب فهو ممكن في نفسه واجب
بعلة فالخلاء غير ممتنع بذاته بل بسبب وقد بان انه ممتنع بذاته ليس شيء من السماوات
علة لما تحتوي للمحوي فيه قال الفاضل الشارح هذا الفصل مع جميع فصول العقد
مشتمل على الطريقة الرابعة لاثبات العقول وهي ان تبين امتناع كون الاجسام
والجسمانيات عللا لشيء من الاجسام ويلزم منه ان يكون عللها المفارقات
ولا يجوز ان يكون الاول هو علة لها لامتناع صدور الجسم عنه بلا واسطة
كما مر فاذن عللها مفارقات بعد الاول وهي العقول اقول والمقصود من
هذا الفصل بيان امتناع كون بعض الاجسام العالية علة للبعض ولما كانت
الاجسام العالية ينقسم الى حاو ومحوي وكانت علية الحاوي على تقدير الجواز
اقرب الى الوهم قدم بيان امتناعها واعلم ان البرهان قائم على امتناع
صدور جسم عن جسم اوجما على جسم على الوجه العام على ما سيأتي لكن لما كان
[illegible] ... وهو استلزامه لثبوت الخلاء

ثم ذكر هذا الوجه بالدراية فان سلوك الطريق الخاصة الى الدراية اوضح من سلوك
الشوارع العامة وهذه الطريقة مبنية على مقدمات منها ان الجسم لا يجوز ان يكون
علة موجبة لشيء الا بعد صيرورته متشخصا معينا فان الطبايع النوعية ما لم تكن
اشخاصا معينة لم توجد في الخارج والثانية ان العلة لما كانت متقدمة بالذات
على معلولها كان وجوب المعلول ووجوده متاخرين عن وجود العلة فان اعتبر
المعلول مع وجود العلة كان حاله في الامكان لانه لم يجب بعد وكل ما لم يجب وكان
من شانه ان يجب فهو ممكن والثالثة ان الشيئين اللذين يكونان معا لا معية المتصاحبين
الا اتفاقا بل معية بحيث لا يمكن ان ينفك احدهما عن الآخر فانهما لا يختلفان في الوجوب
والامكان لان تخالفهما في ذلك يقتضي امكان انفكاكهما وقد تقرر الحجة بعد تقرير هذه
المقدمات بان يقال لو كان الحاوي علة للمحوي لسبقه متشخصا لما سيأتي في المقدمة
الاولى ولو كان وجود المحوي اذا اعتبر مع وجود الحاوي المتشخص موصوفا بالامكان
لما بينا في المقدمة الثانية وذكر عدم الخلاء في داخل الحاوي امر يقارن [عند]
اعتبار وجود المحوي بحيث لا يمكن انفكاكه عنه فاذن يلزم ان يكون هو ايضا مع
وجود الحاوي المتشخص ممكنا لما بينا في المقدمة الثالثة لكنه في جميع الاحوال
واجب والامكان الخلاء ممكن لكنه ممتنع لذاته هذا خلف فاذن الحاوي ليس بعلة
للمحوي واعلم ان قولنا الخلاء ممتنع لذاته ليس معناه ان الخلاء ذاتا يقتضيه
لامتناع وجوده بل معناه ان تصوره هو المقتضي لامتناع وجوده والمعارض
للمحوي هو انها تصور منه فان المحوي من حيث هو ملاء لا تصور الا مع ذلك الحاوي
وذلك الشيء لا تصور الا مع تصور المحوي من حيث هو ملاء ولذلك هذا سقط ما ذكر
ان مشكل هو وهو ان يقال كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافي كونه معلوما
وجود المحوي واجبا لغيره وذلك لان ذلك الغير الذي يفيد وجود المحوي في هذا الغرض
هو الذي يجعل المحوي بحيث يمكن ان يتصور معه الخلاء حتى يحكم بوجوب عدم [الخلاء]
المذكور وذلك لحكم بامتناعه اذا ما وجد المحوي و[illegible] المحوي يكون واجبا ...

اذا لم يكن معلولا للحاوي اما مع كونه معلولا للحاوي فهو ممتنع لذاته لا واجب [بغيره]
ونعود الى المتن فنقول قول الشيخ اذا فرضنا جسما الى قوله ذلك المتشخص المعين
اشارة الى المقدمة الاولى وقوله علولا كان جسم فلكي الى قوله وجدته الامكان
متصلة هي احدى المقدمات فالقياس استثنائي واما اورده بالمثال كليا غير
متخصص بهذا الموضع تمثيلا لا يرى انه مخصص وقصد المتن الا بغرض وهذا
التالي هو المقدمة الثانية وقوله واما الوجود والوجوب فبعد وجود العلة وو[جوبها] هو
بيان لذلك الحكم الكلي وقوله وذكر وجود المحوي وعدم الخلاء في الحاوي بها معا استثناء
لنقيض التالي الذي هو الامكان وفيه اشارة الى المقدمة الثالثة ثم انه عاد وجعل التالي
مخصصا بهذا الموضع بقوله فاذا اعتبرنا متشخص الحاوي العلة كان صحة المحوي
امكان لان متشخص العلة متقدم في الوجود والوجوب على متشخص المعلول ثم عاد الى
بيان استثناء التالي منفصلا حقيقيا لا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوبه
اي مع وجوب الحاوي او غير واجب مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه كان
الملاء المحوي واجبا مع وجوبه ايضا لما بينا في المقدمة الثالثة لكنه يجب ان لا يكون
ممكنا معه هذا خلف وان كان عدم الخلاء غير واجب مع الحاوي فهو ممكن في نفسه
واجب بعلة فالخلاء غير ممتنع بذاته بل بسبب هذا خلف فاذن ليس شيء من السماوات
علة للمحوي فيه قال الفاضل الشارح ان قوله فاذا اعتبرنا متشخص الحاوي الى قوله
على متشخص المعلول تكرار لما قرر اولا والاولى حذفه لئلا يتشوش نظم الحجة بسببه
والكلام ينتظم بحذفه وضم ما قبله الى ما بعده واقول لا اقتصر ... على ما قرر
اولا غير كاف في هذا الموضع لانه لم يتقرر هناك الا كون المعلول ممكنا مع العلة
واجبا بعد فالاقتصار عليه لا يفيد هنا ... عدم الخلاء للمحوي المعلول فان
المحوي ما لم يحده بالحاوي المتشخص لكانه لم يجب الخلاء ولا العدم اعتبار ... ثم
... ان اثباته اثار ذلك لصار الرتبة مع مقتضيا لامتناع استناد شيء من الاجسام
الى علة اصلا لا ... المعلول ممكن فاذن الواجب ان يتشخص العلة لكونه
جسما متشخصا
حاويا

والمعلول بكونه محويا ليستقيم البرهان فان تاخر مثل هذا المعلول عن متشخص العلة
يقتضي ثبوت الخلاء الممتنع بذاته فلما تقرر هذا فاقول ان دام لحصر فلم ما اورده
المتن فالاصوب ان يقدم قوله فاذا اعتبرنا متشخص الحاوي الى قوله على متشخص المعلول
على قوله وذكر وجود المحوي وعدم الخلاء في الحاوي بها معا ثم يضم هذا الى قوله فلا يخلو اما ان
يكون عدم الخلاء واجبا الى الغرض فان ذلك يصير تقريرا للمنفصلة مقدما على تقرير
الاستثناء ويسقط منه ما يوهم التكرار ولا يبعد ان الاصل قد كان هكذا وان
هذا التقديم والتاخير انما وقع عن غلط الناسخ واما معارضة الفاضل الشارح
بان الحكم يكون ما مع المتاخر متاخرا كالحكم يكون ما مع المتقدم متقدما واعتبار الذي
هو علة المحوي انما يوجد عند الحاوي عند هم فيتقدم على المحوي بالذات فيقتضي
تقدم الحاوي على المحوي ايضا ويعود المحذور فغير متوجه لدلالة الموضع على الاشتراك
اللفظي على معنيين مختلفين فان احدهما يدل على المصاحبة التي فيه شيئين لا يمكن انفكاك
احدهما من الآخر من حيث ذاتهما والثاني على ملازمة ذاتية بين شيئين لا يمكن ان ينفك
احدهما من الآخر كما مر في النمط الاول قوله واما ان يكون المحوي علة لما هو اشرف
واقوى واعظم منه اعني الحاوي فغير مستوجب لانه موهم ولا يمكن لما فرغ من بيان
امتناع كون الحاوي علة للمحوي اشار الى القسم الثاني وهو كون المحوي علة للحاوي
وذكر ان الوهم لا يذهب الى هذا القسم ذهابه الى القسم الاول وذلك لان الوهم
انما يذهب الى ما يتصور فيه مناسبة او مشابهة بوجه ما للحق ولما كانت العلة اتم
وجودا من المعلول لا يستفاد منها ... واقتداره اليها وكان الحاوي اشرف
من المحوي لكونه ابعد عما من شانه ان يتغير ويتاثر منه واقوى واعظم منه كالمحيط له بحسب
الصورة والمقدار لما هو علة مثله مع زيادة كان استناد العلة الى الحاوي اشبه
من استنادها الى المحوي ثم ذكر ان ذلك مع انه غير مستوجب ... يمكن لما سيأتي
من بيان امتناع كون الجسم علة لجسم آخر والفاضل الشارح نسب قول الشيخ هذا
الى الخطابة ظنا منه بان مجرد التلفظ بالترجيح ... لا ... علة ...

هذا القسم بالشرف لكان بها نه خطا سا لكنه لم يصدر بذكر الا كونه غير مستوعب الدليل
بهم واما كونه غير ممكن فعلى ما سياتي وقلم بين ان السماء كل شي فانه سابق
على ما تبين فضا عنه وهم وتنبيه ولعلك تقول حسب ان علة الجسم السماوي غير
جسم فلا بد وكذا ان تقول انه يلزم من غير الجسم حاو ومحوي سواء كان عن واحد
عن اثنين ولا محالة ان امكان الخلاء مع وجود الحاوي فقد يتوهم هيهنا
كما عرفت فيما مضى ذكره لانكر بعض الحاوي وجود الغير على تقدير وجود المحوي فحاكم
واعلم ان الحاوي انما كان وجوده سببا لامكان المحوي اذا كان علة سبق
المحوي فيكون للمحوي مع وجوده امكان خير يحدد بوجوده السطح ولا يكتم
ما علاه ان كان معلولا بذرف بعض واما اذا لم يكن علة بل كان مع العلة لم
يجب ان يسبق بحدوده سطح الداخل وجود الملاء الذي فيه لانه ليس هناك يستحق ما في
اصلا قانا الزماني فانما يكون للعلة لا لما ليس بعلة بل مع العلة بل يقول ان الحاوي
والمحوي وجبا معا عن شيئين تقرير الوهم ان يقال لو سلم لكم ان علل الاجسام السماوية
ليست بجسم لكنكم بحد الحاوي معلولا لعلة متقدم على علة وجود المحوي فيكون متقدما
عليه سواء جعلت الحاوي وعلة المحوي فيكون متقدما عليه سواء جعلت الحاوي وعلة المحوي
صادرين عن علة واحدة او عن اثنين وبالجملة فذلك ان يقول بامكان الخلاء
مع وجود الحاوي متقدم كما لزم في القول بكون الحاوي علة للمحوي وهذا قول
الشيخ سواء كان عن واحد في قوله فلا بد لكم من ان تقول انه يلزم من غير الجسم حاو
ومحوي سواء كان عن واحد او عن اثنين اشكال لان تقرير كلامه ان كان هكذا
سواء كان لزوم الحاوي والمحوي او علتيهما عن واحد لم يكن للحاوي وجود قبل
وجود المحوي ولا لعلة الحاوي قبل علة المحوي فلم يكن ان يتوهم للحاوي تقدم بوجه
انما يتوهم تقدمه هنا بان يكون لعلته تقدم على علة المحوي ومع لا يكون العلتان
واحدة ولا عن واحد وان خرجنا عما فرضنا. او لا وهو ان يقال سواء كان
[illegible] لم يكن مطابقا للمتن وان اعتبر كون
الحاوي والمحوي
عن واحد

ان يكون لهذا بها بتوسط دون الاخر لم يكن خاليا عن تعسف ما واقوال على اختلاف العلل يكون
باسنادها السماوات الى مبادئها مما قال بعضهم انها بارئها تستند الى العلة الاولى واما
بحسب صدورها عنها بحسب ترتيب العقول التي هي شروط يتوقف تلك الصدور
عليها فالحاوي لكونه صادرا بحسب شروط اقدم يكون اتم مرتبة من المحوي وقال بعضهم
انها تستند الى علل مختلفة المراتب وهي العقول فاذن قول الشيخ سواء كان لزوم
الحاوي والمحوي عن واحد او عن اثنين ان لم يكن تفسيرا لتمام كان اشارة
الى المذهبين فان تقدم الحاوي يمكن ان يتوهم على التقديرين وتقرير التنبيه لازالة الوهم
ان يقال ان تقدم الحاوي على المحوي المستلزم لامكان الخلاء انما يلزم عند كون الحاوي
علة حوى لكن لا يمكن الا عند تحققه فكرهت معترض الذي هو مكان المحوي وعوم و
ما علاه مع حصول ذلك المحوي لكون للمحوي حلولا اما اذا لم يكن الحاوي علة بل كان
مع العلة على الوجه المذكور لم يجب تقدم فان امع المتقدم بالمعية الا انه لا يكون متقدما
اللهم الا اذا كان التقدم زمانيا اما الذاتي فانما يكون للعلة لا لما يشق ان يكون
معها والموله من التقدم الذاتي هيهنا هو لعله سميه ليحاضر بالعلة الا الذي يكون بالطبع
لان التقدم بالطبع غير متصور هيهنا فان للمحوي لا يستلزم الحاوي بحسب ابه المجرد
عن الاضافة فيه غير انعكاس والمتاخر بالطبع كذلك يستلزم المتقدم من غير
انعكاس واعترض الفاضل الشارح بان الحاوي وان لم يكن علة لكنه ان لم يكن
متقدما بالطبع على الالزام والشيخ لم ينف هذا الاعتبار ساقط بذلك وهم وتنبيه
ولعلك تزيد فتقول اذا فرض في الاصول التي قررت انه يصدر عن غير جسم حاو ومحوي
غير جسم يوجد عنه هذا الاخر المحوي فيكون وجوب الحاوي مع وجوب الغير الجسم الاخر
بالذات ويكون المحوي بتسلسل لعين الجسم الاخر فانه لما اعتبرت له معية مع هذا الاخر
كان ممكنا فيكون في حال ما يجب للحاوي فالمحوي ممكن محو ابتدا ان هذا هو الطلب الاول
عند التحقيق وجوابه ذلك بعينه فان المحوي انما هو ممكن بحسب قياسه الى الاخر
الذي هو علته ونذكر القياس لا [illegible]

في باطنه ثم يحدد الحاوي لا يسبق له على المحوي وليس كل ما هو بعد مع فهو بعد لا
القبلية والبعدية اذا كانا بحسب العلية والمعلولية بحيث لم يكن علية ولا
معلولية لم يجب قبلية ولا بعدية وقد علم ان يكون مع العلة علة لم يجب ان يكون
ما مع القبل بالعلية قبلا اللهم الا بالزمان هذا الوهم هو الوهم المذكور في
الفصل السابق مع زيادة بيان وهي ان الحاوي والعقل الذي هو علة
المحوي لما صدرا معا عن علة واحدة فقد وجبا عنهما معا والمحوي ليس مع وجوب
احدهما الذي هو علته واجبا فلا يكون مع وجوب الاخر الذي هو الحاوي ايضا
واجبا ومع عدم الحدود والتنبيه للجواب هو الذي سبق مع مزيد ايضاح
وهي غنية عن الشرح وهم وتنبيه ولعلك تقول ان الحاوي والمحوي جميعا بحسب
اعتبار نفسيهما غير واجبي الوجود فاذا صح ان يفرض اذا احدهما ممكنا لم يكن
هناك يحدد لشي ولا مكان ان لم يملا كان خلاء انما هو من حيث هو هو ممكن الكون
نحوه فلم يلزم من كون ان يكون المحوي محيطا بملاء او غير محيط به فيكون خلاء هذا
الفصل واضح فقدم بيان ما يناسبه في اثناء شرح بيان امتناع كون الحاوي
علة للمحوي اشارة وهذا القول وحده بعينه نسبة التقدم الى الصورة الجسمية الحاوية
وبنفسها التي تكون كصورته او الى الجملة اي البرهان المذكور على امتناع كون الحاوي
علة للمحوي قائم سواء جعلت العلة صورة الحاوي او نفسها التي تكون مبدا الصورة
اي تكون هي كصورته او عين صورته او جعلت العلة جملة الحاوي فان استلزام
امكان الخلاء حاصل مع الجميع لان العلة ما لم يتم وجودها لا يكون علة واي
هذه الاشياء فرض علة فانه لا يتم وجودها الا مع الجميع ترتيب قد ثبت
انه ليست الاجسام السماوية عللا بعضها لبعض وثبت ايضا اذا كان الجسم
مع نفسه علة ان الاجسام انما تفعل بصورها وان الصور التي بها ما الاجسام
فالتي هي كالنفوس لها انما يصدر عنها افعالها متوسطا ما فيه قواها والا لتوسط الجسم
[illegible] تحت توجدها اولا فيوجد بها الجسم

فاذن

فاذن الصورة الجسمية لا يكون اسبابا بالهيوليات الاجسام ولا الصور بل العلل
يكون صورة للجسم اخر لصور ما تجرد علتها او اعراض لما تبين امتناع كون كل
حاو من السماوات علة لما هو يحويه كان من المستبعد ان يكون المحوي علة للحاوي كان
الحكم بان الاجسام السماوية ليست عللا بعضها لبعض مما يتبادر الاذهان الى عدم الجعل
الشيخ هذا الحكم نتيجة الفصول المتقدمة لكن لما كان احد الحكمين الاولين غير مذكور في ختم
الباب بل في البرهان العام على امتناع كون جسم علة لجسم اخر وهذا البرهان مع قربه
من الوضوح مبني على مقدمات احدها ان الجسم انما يفعل بصورته لانه انما يكون موجودا
بالفعل بصورته ويكون فاعلا من حيث هو موجود بالفعل فان ما لا يكون موجودا بالفعل
لا يمكن ان يكون فاعلا ولا يمكن ان يفعل بمادته لانه يكون بها موجودا بالقوة ولا يكون
من حيث هو بالقوة فاعلا وان نقض الشارح على امتناع كون المادة فاعلة بان المادة
قابلة والشي الواحد لا يكون فاعلا وقابلا معا ثم ناقضه بان قال نقض الشيخ في النمط
السابع على ان علم الباري تعالى بغيره صور في ذاته فذاته البسيطة فاعلة وقابلة
معا اقول اما تعليله المذكور فباطل لان الشي الواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا
لشي واحد فان الفاعل يجب ان يصدر عنه المفعول والقابل لا يجب ان يصدر عنه المقبول
بل يكون الواحد لا يكون نسبته الى واحد اخر بالوجوب والامكان معا اما اذا
اختلف المقبول والمفعول فقد يكون محلا كالنفس فانها قابلة عما فوقها فاعلة فيما
دونها وهيهنا لو كانت مادة الجسم فاعلة للجسم الاخر لكانت فاعلة بالنسبة الى ذلك الجسم
وقابلة بالنسبة الى الصورة الحالة فيها وهما متغايران فاذن التعليل بذلك باطل
واما قوله والشيخ نص على ان علمه تعالى صور في ذاته فان كان على ما ذكره كان للشيخ
ان يقول اعتبر كونه عاقلا للاشياء غير اعتبار كونه محلا لمجردات اي يصح ان يقارنه
صور المعقولات وان كان موضوع الاعتبارين شيئا واحدا فهو باعتبار كونه
فاعلا لتلك الصور وباعتبار الثاني قابلها على ان الحق في ذلك ما سنذكره في موضعه
المقدمة الثانية ان الافعال الصادرة [illegible]

الوضع وذكر لان الصور صنفان صور متقومة بمواد الاجسام كالصور الجسمية والنوعية
وهي كان قوامها بمواد تلك الاجسام فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها انما يصدر بتوسط
تلك المواد فيكون بمشاركة من الوضع ولذلك فان النار لا تسخن اي شيء اتفق بل
ما كان ملاقيا لجرمها او كان من جسمها على وضع والشمس لا تضيء كل شيء بل ما كان مقابلا
لجرمها وصور قوامها بذاتها لا بمواد الاجسام كالانفس المفارقة بذواتها دون
افعالها لكن النفس انما جعلت خاصة بجسم بسبب ان فعلها من حيث هي نفس انما يكون
بذلك الجسم وفيه واما الالات مفارقة الذات والفعل جميعا لذلك الجسم وحكم تلك حكمها
لذلك الجسم هذا خلف فقد ظهر ان الصور انما تفعل بمشاركة الوضع **المقدمة الثالثة**
ان الفاعل بمشاركة الوضع لا يمكن ان يكون فاعلا لما لا وضع له والا لكان فاعلا
من غير مشاركة الوضع هذا خلف **المقدمة الرابعة** ان علة الجسم يكون اولا لجزئية
اعني مادته وصورته وهذا قد تقرر فيما مضى وبعد تقرر المقدمات نعود الى المتن
فنقول قوله الاجسام انما تفعل بصورها اشارة الى المقدمة الاولى وقوله والصورة
القائمة بالاجسام والتي هي كالة لها في التقويم انما تصدر عنها افعالها بتوسط مادته
قوامها اشارة الى المقدمة الثانية وقوله ولا توسط للجسم بين الشيء وبين ما ليس بجسم من هيولى
او صورة اشارة الى المقدمة الثالثة وقوله في نوعيهما اولا فوجد بها الجسم اشارة
المقدمة الرابعة وقوله فاذن الصورة الجسمية لا تكون اسبابا لوجود الاجسام
ولا الصور كما نتيجه وهذا يتبين امتناع صدور الاجسام عنها وتم البرهان وقوله بل
لعلها تكون معدة لاجسام اخر لصور ما يجدد عليها او اعراض اشارة الى كيفية تاثير
الصور في الاجسام اللاحقة وذلك بان تجعلها موادها معدة لقبول صور وتفيض عليها
من مفيض الصور كالنار التي تجعل ما يجاورها بالتسخين معدا لقبول صورة
هوائية تجرد عنها تلك المائية او تجعلها معدة لقبول اعراض فان بعض الاعراض
ايضا تفيض على الاجسام من علل مفارقة عند صيرورة تلك الاجسام مستعدة
[illegible] مما يظن انه علة لها كالشمس التي تعد الاجسام

للتسخين وبقي التسخن موجودا بعد زوال الشمس عن مقابلتها وهذا الفصل آخر
الفصول المشتملة على اثبات العقول **هداية وتحصيل** نقول بان كل ان جواهر
عقلية سماوية موجودة وانه ليس واجب الوجود الا واحدا فقط لا يشارك شيئا آخر
في جنس ولا نوع فيكون هذه الكثرة من الجواهر العقلية سماوية معلولة وقد علمت
ايضا ان الاجسام السماوية معلولة لعلل عقلية سماوية فيكون هي من هذه الكثرة وقد
علمت ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون مبدأ لاثنين من غير توسط احدهما ولا
مبدأ للجسم الا بتوسط فيجب اذن ان يكون المعلول الاول منه جوهرا من هذه الجواهر
العقلية واحدا وان يكون الجواهر العقلية الواحدة او السماويات بتوسط العقليات
اقول قد ثبت بالطرق الاربعة المذكورة وجود جواهر مجردة عقلية كثيرة وثبت
تمام ان واجب الوجود واحد وان وجوب الوجود غير مقول على كثيرين قول الاجناس
او الانواع فاذن هذه الجواهر ممكنة الوجود لذواتها معلولة للاول جل ذكره
فالشيخ لاجلها وسم الفصل بالهداية ثم شرع في بيان مراتب الموجودات ومهد
لذلك اصولا فذكر انه قد ثبت استناد السماويات الى علل عقلية سماوية وثبت امتناع
كون الواجب مبدأ الا لواحد وامتناع كون ذلك الواحد جسما او جسمانيا او
نفسا انما مما ملكه ذكر ان المعلول الاول واحد من هذه الجواهر والثاني ان
باقية هذه الجواهر صادرة عن الواجب بتوسط ذلك الواحد والثالث ان السماويات
صادرة من هذه الجواهر ولاجل هذه الفوائد وسم الفصل ايضا بالتحصيل **زيادة
تحصيل** وليس يجب ان تترتب العقليات ترتيبا ويلزم الجسم السماوي عن كل ثم لا
لكل سماوي مبدأ عقلي اذ ليس الجرم السماوي بتوسط جرم سماوي فيجب ان تكون الاجرام
السماوية ستندى في الوجود مع استمرار باق في الجواهر العقلية من حيث لزوم وجودها
نازلة في استكمال الوجود مع نزول السماويات **اقول** هذا الفصل يشتمل على
ثبوت حكم آخر متفرع على ما مر وهو وجوب استمرار المرتبة الصادرة عن المبدأ
الاول مع صدور السماويات وان كانت السماويات [illegible]

الاوسط ذكره

يجوز

جسم

ان اسقطت قبل انقطاع السماويات بعد ان الصادرة منها غير منتهية الى علة لا بها
لا يمكن ان تستند الى غير العقول فاذن العقول نازلة في استكمال الوجود
منها الى العقل الفعال الاخر واعلم ان الشيخ لم يجزم بكون العقل الاول علة للفلك الاول
ولا بانقطاع العقول عند الفلك الاخر ولا بوجوب تواليها في علية الافلاك المتوالية
ولا بمساواة العقول للافلاك في العدد بل جزم بكونها مستمرة مع الافلاك وبانها
لا تكون اقل عددا من الافلاك فان الحكم الجزم فيما عدا ذلك مما لا تصل اليه العقول
البشرية وتظهر من ذلك ان اعتراض الفاضل الشارح على الشيخ بتجويزها لم يجزم به
بسخف **زيادة تحصيل** فمن الضرورة اذن ان يكون جوهر عقلي يلزم عنه
جوهر عقلي وجرم سماوي **اقول** اراد ان يبين كيفية صدور الكثرة عن
المبدأ الاول فبدأ بالاشارة الى اول كثرة وجب صدورها عنه وهي جوهر
عقلي وجرم سماوي معا وذلك لان وجوب صدور الاجرام السماوية عن الجواهر
العقلية مع استمرار وجود الجواهر العقلية يقتضي بالضرورة صدور جرم سماوي
وجوهر عقلي عن جوهر واحد عقلي ولكن القول بصدور شيئين عن شيء واحد صح
مناقض القول بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد في بادي الراي بل القول
بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد يقتضي [illegible] على الاطلاق الذي يقتضيه
بحسب ظاهر العبارة ان يكون الصادر عن المبدأ الاول شيئا واحدا وعن ذلك
الواحد واحدا آخر وينتهي الى ما لا يمكن ان يوجد شيئان ليس احدهما علة للآخر
الا على الولاء او بتوسط الغير مع العلم وهذا ظاهر الفساد
فان وجود موجودات كثيرة لا يتعلق بعضها ببعض معلوم بالضرورة [illegible]
المراد منه ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد اذا كانت جهة الصدور واحدة
واما اذا تكثرت جهاته واعتباراته فقد يصدر اشياء كثيرة غير مترتبة وكذلك
يمكن صدور اعراض كثيرة مع [illegible] محمولة على الطبيعة الواحدة البسيطة
[illegible] الى تلك الاعراض والى هذا المعنى اشار
الشيخ بقوله ومعلوم
ان الاشياء
انما

يلزم ما من واحد من جهة وتكثر الجهات والاعتبارات ممتنع في المبدأ الاول
لانه واحد من كل جهة متعال عن ان يتكثر بحيثيات مختلفة واعتبارات متكثرة
كما مر وغير ممتنع في معلولاته فاذن لم يمكن ان يصدر عنه الكثرة والواحد يمكن ان
يصدر عن معلولاته فهذا وجه امتناع استناد الكثرة الى الاول ووجوب استنادها
الى غيره بالاجمال وقد نبه بيان كيفية تكثر الجهات المقتضية لامكان صدور الكثير
عن الواحد من المعلولات بالتفصيل وتقدم له مقدمة فنقول اذا فرضنا مبدأ
اول وليكن ا وصدر عنه شيء واحد وليكن ب فهو في اول مراتب معلولاته ثم
من الجائز ان يصدر عن ا بتوسط ب شيء وليكن ج وعن ب وحده شيء وليكن
د فيصير في ثانية المراتب شيئان لا تقدم لاحدهما على الآخر وان جوزنا ان يصدر
عن ب بالنظر الى شيء آخر صار في ثالثة المراتب ثلاثة اشياء ثم من الجائز
ان يصدر عن ا بتوسط ج وحده شيء وبتوسط د وحده ثان وبتوسط ج د
معا ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب د خامس وبتوسط ب ج د سادس
وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط ج د تاسع وعن ج وحده
عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج د معا ثاني عشر ويكون هذا كله في
ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن ا ب فلذلك بالنظر الى ما فوقه شيء واعتبرنا الكثير
في المتوسطات التي يكون فوق واحدة صار ما في هذه المرتبة اضعاف ما ضعفه
ثم لو تجاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا يحصى عددها في مرتبة واحدة الى
لا نهاية له فهكذا امكن ان يصدر اشياء كثيرة في مرتبة واحدة عن مبدأ واحد واذا
مهدنا فنقول اذا صدر عن المبدأ الاول شيء كان لذلك الشيء هوية مغايرة
مغايرة بالضرورة ومفهوم كونه صادرا عن الاول غير مفهوم كونه ذا هوية فاذن
ههنا امران معقولان احدهما الامر الصادر عن الاول وهو المسمى بالوجود
والآخر هو الهوية اللازمة لذلك الوجود وهو المسمى بالماهية فهي من حيث الوجود
تابعة لذلك الوجود لان المبدأ الاول [illegible]

العقل يكون الوجود تابعا لما يكون صفة لما ثم اذا اقتست الماهية وحكم
الحكم الوجود عقد الامكان فهو لازم لتلك الماهية بالقياس الى الوجود
واذا اعتبرت لا وحدها بل بالنظر الى المبداء الاول عقد الوجوب بالغير
فهو لازم لتلك الماهية بالقياس الى وجودها مع النظر الى المبداء الاول
ولذلك جاز انفكاك ولعدم الماهية والوجه بالامكان والوجوب
وايضا اذا اعتبر كون الوجه الصادر عن الاول وجب في نحاته لزومه
يكون عاقلا لذاته ولما اعتبر ذلك مع الاول لزمه ان يكون عاقلا للاول
فهنا ستة اشياء وجود وهويته وامكان ووجوب وتعقل للذات وتعقل
للمبدا ولعدم نهاج اولى المراتب هو الوجود وثلثة في ثانيتها هي الهوية اللازمة
للوجود باعتبار مغايرته للاول والتعقل بالذات اللازم له لتجرده للمبداء الذي
استفاد من الاول واثنان في ثالثتها وهو الامكان والوجوب المتاخران
عن الهوية وذلك باعتبار تاخر الهوية عن الوجود واما باعتبار تقدمها عليهما
في ثانية المراتب مع الوجود والتعقلات في ثالثتها وايضا العقل الاول
بهذه الامور نفيها والتزاما وان كان المعلول الاول من هذه الجملة ليس
بالحقيقة الا واحدا والهوية والامكان مشتركان في انهما حال ذلك المعلول في
ذاته من حيث كونه بالقوة والوجود والتعقل بالذات مشتركان مع انهما حالة في
ذاته من حيث كونه بالفعل والوجوب والتعقل للمبدا مشتركان في انهما حالة
المستفاد من مبداه فهذه الاحوال الثلث هي التي عبر عنها بالسلسلة المجتمعة في العقل
والاولى والثانية مشتركان في انهما حالة في ذاته والثالثة عبر عنها بانه حاله بالقياس
الى مبداه وهما المرادان بل قول من ذكر الشيخ ولقائل ان يسأل فلم يحول الى
باع شرح الملخص وتقرير السؤال عن المذكور ان يكون جوهر عقلي لو
… العقل الاول مصدر الفلك
… بان مصدر الفلك الاول جوهر عقلي سواء
كان هو اول الجواهر
او غيره

لكن ان كان اول الافلاك هو الفلك المحتوي على جميع الثوابت كما ذهب اليه بعض المتاخرين
فلا شبهة ان مصدره لا يكون هو العقل الاول فان الكثرة فيه لا يبلغ عددا يمكن استناد
جميع الثوابت اليها بل هو عقل آخر بعد العقل الاول قوله ولا يمكن اختلاف
هناك الا بالكثرة التي ثبتنا انه بذاته امكاني الوجود وبالاول واجب الوجود وانه عقل
ذاته ويعقل الاول اشارة الى ان استناد الكثرة الى العقل الذي هو معلول الاول
لا يمكن الا من هذا الوجه وانما ذكر اربعة امور من الستة المذكورة ولم يذكر الهوية
والوجود لان المعلول الاول عبارة عن مجموعهما معا والكثرة اللازمة له هي الاربعة
التي ذكرها لا غير قوله فيكون بما له من عقله الاول المقدس لعجبه وبما له عن عقله
مبدأ لشيء اشارة الى امرين لعلهما ما استفاده من الاول على معلوله والثاني ما يحصل
للمعلول بالنظر الى الاول وهما ما عبر عنهما بتعقل المبداء ووجوب الوجه الذين هما
حال المعلول بالقياس الى مبدائه وهو افضل حالتيه المذكورتين التي بها صار مبداء
لعقل آخر قوله وبما له من ذاته مبداء لشيء آخر اشارة الى حالته في ذاته المشتملة
على الحالتين الباقيتين التي بها صار مبداء للفلك قوله ولانه معلول فلا مانع من ان يكون
هو متقوما من مختلفات اشارة الى امكان كون المعلولات مشتملة على كثرة بخلاف
الواجب لذاته وانما اشار بلفظ هو الى العقل الاول مع جميع كمالاته اللازمة له
لا الى ما يكون منه في اول مراتب المعلولات وحده فان ذلك شيء واحد كما مر قوله
وكيف لا وله ماهية امكانية ووجود من غيره واجب اشارة الى الماهية والوجود
اللذين لم يذكرهما من قبل وانما ذكرهما هنا لكونهما من مقومات لا من لوازم وهنيهما
بالامكان والوجوب تنبيها على استلزامها الاوصاف المذكورة قوله فيجب
ان يكون الامر الصوري منه مبدأ للكائن الصوري والامر الاشبه بالمادي مبداء
للكائن المناسب للمادة اي ينبغي ان يستند علية العقل الذي تحته الى حالته التي له
بالقياس الى مبداه وعلية الفلك الذي تحته الى الحالة التي له في ذاته بما …
وكما له الفائض عليه من مبداه بالصورة … ثم شرع

عن ذلك بقوله فيكون عما هو عاقل للاول والذي وجب به مبدأ لجوهر عقلي والآخر
مبداء لجوهر جسماني ثم اشار بقوله ويجوز ان يكون للآخر بسببه ايضا الى امرين يصير
بهما سببا لصورة ومادة جسمانية المنبعث عن ذاته الى الحالتين المذكورتين
اعني التي له من حيث كونه بالقوة والتي له من حيث كونه بالفعل فانه بالاول صار مبدأ
لهيولى الفلك التي يكون الفلك بها فلكا بالقوة وبالثاني صار مبداء لصورته التي
يكون الفلك بها بالفعل ولاجل كون الماهية والامكان عدميين في ذاتهما وجوديين
بغيرهما كانت المادة عدمية بانفرادها وجودية بالصورة ولاجل كون الماهية
متقدمة على الوجود من حيث العقل متاخرة عنه من حيث الوجود كانت المادة متقدمة
على الصورة من وجه متاخرة عنها من وجه كما مر في النمط الاول ولاجل كون الوجود
اقرب الى المبداء في الرتبة كان للصورة تقدم العلية على المادة فهذا
ما اردنا بيانه وانما اطنبنا لان اكثر الفضلاء الذين سمعوا اسرار الحكمة
قد تحيروا في هذه المسئلة واقدموا لجهلهم بها على تحسير المستفيدين من الحكماء
والتشنيع عليهم وقد شنع عليهم ابو البركات البغدادي بانهم نسبوا المعلولات
التي في المراتب الاخيرة الى المتوسط والمتوسط الى العالية ان نسبت الكل
الى المبداء الاول وجعل للمراتب شروطا معدة للافاضة … ومثل مواضع
تشبه المواخذات اللفظية فان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله
وان الوجود معلول له على الاطلاق و… اسندوا
معلولا الى ما يليه كما يسندونه الى العلل الاتفاقية والعرضية والى الشروط …
وكل ذلك لم يكن منافيا لما اشتهر وبنوا اساسا لم عليه والفاضل الشارح ممن
نسب كلامهم في هذه المسئلة الى الوهن والركاكة للسبب المذكور وقد ذكر
في الشرح ان الشيخ خبط في هذا الكلام في سائر كتبه وفي كلام مشتبهات بانه
… عقد … العقل الاول لما فيه من الامكان والوجوب وتارة لانه يعقل
نفسه … الواجب … ان يعقد فان الحق غير لائق بهذا الموضع

اقول الشيخ لم يجعل الوجوب وحده مصدرا لعقل آخر في موضع من كتبه الى وحيث
الى كالشفاء والنجاة والمبداء والمعاد والمباحثات والاشارات وغيرها من
رسائله بل جعل عقله للاول الموجب لوجوبه مبدأ لعقل آخر ولعله ذهب في كتاب
آخر وتقرير هذا الفاضل الى ما قاله الفخر لكن واما جعل الامكان وعقله لنفسه مبادي
للفلك ولا … كلاما في … الحج الذي ذكره ان كانت هي الاتدل في هذا
الموضع على قصور بل الحرى بعد كما الشيخ الحجة في موضع بماخذ هيئات السبل الواضحة فيه فضلا
وشرفا ثم انه اشتغل ببيان ان الامور المذكورة من الامكان والوجود والوجوب
وغيرها لا تصلح للعلية في هذا الموضع وكرر ما ذكر مرارا من كونها امورا عدمية
او امورا مشتركة متساوية في جميع الماهيات وما يجري مجراه والجواب بعد ما مر
من الكلام عليه انها على تقدير تسليم كونها امورا عدمية ليست عللا مستقلة
بانفسها بل هي شروط وحيثيات تختلف احوال العلل الموجودة بها والعدميات
تصلح لذلك بالاتفاق واما كونها امورا مشتركة على التساوي فليس كما ظنه بل هي مما
يقع على ما تقع عليه تلك الامور بالتشكيك كما مر في الوجود ثم قال المعلول الاول
لا يجوز ان يكون متقوما من مختلفات والامكان الاول علة لما والجواب ان
المعلول الاول يطلق على العقل الاول مع جميع كمالاته فانه اول ماهية صدرت
عن الاول بكمالاتها ويطلق على الصادر الاول وحده من غير ان يعتبر معه شيء من لوازمه
فعلى التقدير الاول يصح الحكم على المعلول الاول بانه متقوم من مختلفات وعلى
التقدير الثاني لا يصح ولا منافاة بينهما والشيخ قد صرح بذلك في الشفاء في هذا
الموضع فانه قال بهذه العبارة ولكن لا يمتنع ان يكون عن شيء واحد ذات واحدة
ثم تتبعها كثرة اضافية ليست في اول وجوده داخلة في مبدأ قوامه بل يجوز
ان يكون الواحد يلزم عنه شيء واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال او صفة
او معلول ويكون ايضا ذلك واحدا ثم يلزم عنه لذاته شيء وبمشاركة ذلك
اللازم شيء فيتبع من هناك كثرة كلها يلزم ذاته …

ان ما توهمه ابو البركات ايضا من كلامهم ليس بشي وباقي الفصل ظاهر وانما
وسمه بالتذكر لكونه جامعا لمقاصد الفصول المتعلقة بمرتبة العقول والافلاك
والغرض منه اي تصور الحجج على اثبات صحة ان يكون هيولى العالم العنصري لازمة
عن العقل الاخير ولا يمتنع ان يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولا
يمكن ذلك في استقرار لزومها ما لم يقترن بها الصور بمرتبتين برتبة صدور ما في عالم
الكون والفساد عن مبادئها وبداء بالهيولى المشتركة للعناصر الاربعة فاسندها
الى العقل الاخير وهو العقل الذي لا يلزم عنه جرم سماوي وهو اليه منتهى العقول
ويعرف بالعقل الفعال فقوله لما كانت الاجرام الكائنة من هذه الهيولى قابلة
لجميع انواع التغير والحركة بخلاف الاجرام السماوية وهم يمكن ان يكون سبب وجودها
عقلا محضا بل وجب ان يكون ما يوجبها الترتيب مشتملا على نوع من التغير والحركة
لكن ليس هناك شي مشتمل على التغير والحركة الا الاجرام السماوية فاذن وجب له
يكون للاجرام السماوية ضرب من التاثير في تحصيلها من الاجسام ولما كانت هذه
الاجسام مؤلفة من هيولى مشتركة وصور مختلفة وكان لكل واحد منهما قابلا
للتغير والحركة فحصل وجب ان يكون اختلاف صورها مما يؤثر فيه اختلاف في احوال
الاجرام السماوية وان يكون اشتراكها في ما يؤثر فيه اشتراك في احوال
الاجرام السماوية والاجرام السماوية تشترك في الطبيعة المقتضية للحركة المستديرة لها :
بالطبيعة الخامسة فيجب ان يكون لمقتضى تلك الطبيعة تاثير في وجود المادة المشتركة
ويكون ما يختلف فيه مبدا لما يختص بالصور المختلفة ولا يمكن ان يكون ذلك كافيا في ايجاد
المادة اما اولا فلان الاجسام وتوابعها لا يمكن ان تكون عللا لموجود ما
اخر كما مر واما ثانيا فلان الامور الكثيرة المشتركة في النوع او الجنس لا يكون
مصدرها بلا مشاركة من واحد هو علة لذاتها بل يكون الارتباط بامر واحد
يرجع الى امر واحد كما مر في النمط الاول فيكون العلة فاذن العقل
المذكور هو الذي ... السماوية ما في فيها رسم صور العالم
الاسفل

من جهة الاستعداد كان في ذلك العقل رسمها على جهة التنقيد وهذا هو المراد من قول
الشيخ ولا يمتنع ان يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولكن لا يكفي
وجود العقل والطبيعة المنقسمة المشتركة في استقرار لزوم المادة ما لم يقترن بها الصور
كما تبين بيانه في النمط الاول فان قيل لم لا يجوز ان يكون جسم هو ايضا علة لمادة
جسم اخر وبتقدير حصول الطبيعة الجسمانية جزء علة لمادة جسم اخر اجيب بان
الطبيعة الجسمانية ليست شريكة في افاضة اصل وجود المادة بل هي مخصصة بجهة ذلك
الوجود بحسب التغير والحركة كما مر قوله واما الصور فتنفيض ايضا
من ذلك العقل ولكن تختلف في هيولاها بحسب ما يختلف من استحقاقها لها بحسب استعداداتها
المختلفة لما فرغ عن ذكر كيفية صدور المادة العنصرية عن مبدئها استقل بذكر الصورة
وبين ايضا انها تصدر عن ذلك العقل ولكن تختلف في الهيولى المشتركة بحسب الاستحقاقات
المختلفة المنسوبة الى الاستعدادات المختلفة الحاصلة من اختلاف وضع العلويات
وحركاتها فذكر ما يكون لو اختص المادة تاثير السماويات بلا واسطة
جسم عنصري او بواسطة منه فحصل لها استعداد خاص بعد العام الذي كان حين حدوثها
فاض عن هذا المفارق صورة خاصة وارتسمت تلك المادة فاذن هناك مخصصات
مختلفة ومخصصات المادة مغيراتها والمعتبر هو الذي يكون عنه في المستعد امر ما بحسب
مناسبة لذلك الامر بتغير بعينه او من مناسبة بشي اخر فيكون هذا الاعداد له
مرجحا لوجوده هو اولى فيه من واهب الصور ولو كانت المادة على التهيؤ الاول
العام لبقيت نسبتها الى الصور الا ما يكون بحسب اختلاف المؤثرات فيها فذكر الا على
ايضا نسبة الجميع اليه نسبة واحدة فلا يجب ان يختص بها ما هو من ذلك
الا الامر اخر يرجع اليها وهو الاستعداد فاذن لا بد في وجود الصور المختلفة من
الاستعدادات المختلفة ومثاله الماء اذا افرط تسخينه فان مادته تستعد لصورة
المناسبة للصورة المائية وتتهيا المناسبة للصورة الهوائية وهذا هو الاعداد
فصار من جهة ان تعتقد الصورة ... الصورة المائية ...

هو الكيفيات قوله ولا مبدأ للاختلافات بها الا الاجرام السماوية بحصير
ما يلي المركز مما يلي جهة المحيط واحوال دق عن ادراك الاوهام تفصيلها
وان فطنت لجملتها وههنا كلام وهو صور العناصر تريد ان يشير الى سبب اختلاف
صور العناصر الاربعة فذكر ان مبدا ذكر الاختلاف هو الاجرام السماوية
المقتضية لتفصيل كون ما يلي المركز مما يلي جهة المحيط الى ان ينفصل حشو الفلك
الى اربع كرات مختلفة الصور وهذا سبب اجمالي واما التفصيلي فقد دق عن ادراك
الاوهام واعلم ان الشيخ ذكر في الشفاء ان قوما من المنتسبين الى هذا العلم مثل
الكندي ومن تبعه قالوا ان الفلك لانه يستدير يجب ان يسخن ما يليه
في حشوه فلزم من حركته ان يسخن حتى يستحيل نارا وما يبعد عنه بقي ساكنا فيحصر
البرد والكثيف حتى يصير ارضا وما يلي النار منه يكون حارا ولكنه اقل جزءا
من النار وما يلي الارض يكون كثيفا ولكن اقل كثافة من الارض وقلة الحر وقلة
الكثيف توجب ان الرطب في اليبوسة اما الحر واما البرد ذكر الرطب الذي
يلي الارض هواء والذي يلي النار هو فهذا سبب كون العناصر ثم قال
ان هذا ليس بسديد على الشيخ لانه يمتنع ان يكون الوجود ولا الجسم ليس له
احدى الصور المقومة وانما يكتسب سائر الصور بالحركة والسكون
ما ساو تحقق ان الجسم لا يكمل له وجود بمجرد الصورة الجسمية التي هي الابعاد فقط
ما لم يقترن بصورة اخرى فان الابعاد تتبع في وجودها صورا اخرى تسبق الابعاد
وان شئت فاعتبر حال التخلخل من الحرارة والتكاثف من البرودة بل الجسم لا يصير جسما
بحيث يتبع غيره في الحركة او السكون الا وقد تمت طبيعته ثم يجوز ان يكون اولا
ثم طبيعته مستحفظا باصلح المواضع لا يحفظها فان الحار يستحفظ حيث الحركة
والنار يستحفظ حيث السكون قال والاشبه ان يكون الامر على قانون آخر
وهو ان يكون بين المادة التي تحدث بالشركة ... من الاجرام السماوية
المادية ... عن كل واحد منها ما يشبه الصورة
جسم بسيط فاذا استعدت
بالصور مراتبها
او يكون

ذلك كله مستغن عن ... وان يكون ههنا كون نسبة توجب اقتسامها الاسباب الخفية
علينا قوله ويجب فيها اكتسبتها من السماويات ... امور منبعثة عن السماويات والامتزاجات
مختلفة الاعدادات لقوى بعدها وههنا كلام في بعض النفوس النباتية والحيوانية والناطقة
من الجوهر العقلي الذي يلي هذا العالم اراد ان يشير الى اسباب الامتزاجات التي
هي مبادي المركبات فذكر انها يجب ان يحصل لها من اجتماع العناصر من السماويات وذلك
امور منبعثة عن السماويات اما الفلكية فمثل اداة الشمس بموضع من الارض المقتضية لاضاءة
ذلك الموضع وتوسط الضوء لتسخينه وتوسط التسخين لتحليل الجسم المسخن او اصعاده
وسبب التخلخل او الصعود لاخراجه من موضعه الطبيعي وسبب الخروج عن موضعه لامتزاجه
بغيره واما الامور المنبعثة من السماويات مثلا ليست الا بعينها على الطبائع والصور
والنفوس التي يصدر الافعال منها فانها امور منبعثة عن الصور الفلكية التي هي مبادي
حركاتها فيصير هذه الصور بسببها فعالة في هو لقها وهو لقعرها واذا صارت فعالة
صارت محركة لهذه الاجسام مازجة بعضها بالبعض كانبعاث هذه القوى الفعالة
فصارت عللا للامتزاجات واعلم ان المراد من الامور المنبعثة عن السماويات
ليس هو تلك الصور والنفوس انفسها لانها ليست منبعثة عن السماويات انما هي منبعثة
عن جوهر مفارق بل المراد تلك الشئات المذكورة التي تعد موضوعاتها لان يكون
مبادي افعال فيها وبعد حصول الامتزاجات عن هذه الاشياء يحدث
المزاجات المختلفة ويستعد بحسب قربها وبعدها عن الاعتدال لقبول الصور المتنوعة
والنفوس النباتية والحيوانية والناطقة فيفيض تلك الصور والنفوس عليها من العقل
الفعال كما مر في النمط الثالث قوله وعند الناطقة تنتهي ترتب وجود الجواهر
العقلية وهي المحتاجة الى الاستكمال بالآلات البدنية وما يليها من الافق فان العالم
وهذه الجملة وان اوردناها على سبيل الاقتصاص فان تامل ما اعطيته
من الاصول ... سبيل كشفها من طريق البرهان ... الى ان المراتب الموجودات
العقلية جوهر عقلي هو النفس الناطقة ... الاول

الا ان ذلك الجوهر لما كان ابداعيا كان كاملا غنيا واول ابداعه برياح العقول
والمستعمل كل الرواة وهذا الجوهر لما كان موجودا بوسائط كثيرة محتاجا
الى حوث حالة كانت كالة لانه متأخر في وجوده فكان محتاجا الى الاستكمال من
افاضة الجوهر الى للة العقلية عليها بالآلات البدنية وما يليها من الاجسام التي
بعدها لقبول تلك الاضافات ولما انتهى الى آخر المراتب تقطع الكلام في هذا النمط
والفاضل الشارح اورد شكوكا منها ان الاستعدادات الجزئية ان كانت عدمية
لم يكن اسبابا للترجيح وان كانت وجودية فحكمهم بصدورها عن السماويات ما ينبغي
لاعترافهم بان السماويات حالها للعلة فرح يمكن اسناد الصور السماوية الى العقل الفعال
وان ابوا عن ذلك لقولهم الصور لا يصدر عن الاجسام فلا كلام في ان اسناد
جميع الكيفيات والقوى والاعراض الجسمانية اليها ممكن فوقكل حالا يستندون
اليه والجواب ان اسناد الاعراض الى الاجسام يستدعي شرائط كالوضع
المخصوص وغيره مما استجمع تلك الشرائط استندت اليه وما لم يستجمعها استندت
الى غيره ومنها انهم حكموا بصدور الصور والقوى عن العقل الفعال وقد حكموا بصدور
انواع غير محصورة وهذا يناقض قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان
جعلوا السبب في ذلك اختلاف القوابل فذلك اسندوا وذكروا الصدور الى المبداء
الاول وعللوا الاختلاف بالقوابل وشك الاعراض هو شبه في بعض كتبه الى
الشهرستاني ثم اورد عنه جوابا نسبه الى بعض الناس وهو ان الواحد يفعل افعالا
كثيرة عندنا بعدها الآلات كالنفس الناطقة وعند تعددها القوابل كالعقل الفعال اما
الاول فلم يجز ان يفعل بتوسط الآلة ولا المادة لم يكن اسناد هذه الكثرة
اليه اقول هذا الجواب ليس بمرضي على اصولهم اذ لا فرق عندهم بين المبدأ الاول
وبين العقول المجردة في الفعل بتوسط الآلة والمادة عنها بل انما يجوزونه
في النفوس فقط والجواب الصحيح ان يقال صدور الافعال التي لا تنحصر عن فاعل
واحد انما يكون ... غير منحصرة واختلاف القوابل لا يمكن ان يكون
سببا لكون الفاعل
في نفسه

بحيث يمكن ان يصدر عنه تلك الافعال الممكنة بل انما هو سبب لتعين كل فعل من تلك
الافعال الممكنة الصدور لكل مادة وتخصيص كل مادة به دون غيره فاذن فاعل
الصور والقوى مشتمل على حيثيات غير منحصرة والاول بري عن ذلك فاذن هو جوهر
من العقل متأخر الوجود عما يترتب من المبدأ الاول بحيث يمكن اشتماله على امثال
تلك الحيثيات ومنها اسناد الحوادث الى الاحوال السماوية بها حادثة يستلزم استناد
تلك الاحوال الى غيرها حتى يتسلسل الاسباب في دفعة او يستند شيء الى السبقة بالزمان وهما
ممتنعان عندهم وهذا الشك مر وقد تقدم جوابه النمط السابع في التجريد
يريد بيان بقاء النفوس الانسانية بعد تجردها عن الابدان فرجع ما يترتب فيها
من المعقولات وكيفية تقرر المعقولات في الجواهر المجردة الى ان قال ايانا وبوجوب
تعقل الاول الواجب بجميع الموجودات الكلية والجزئية على الوجه الاشرف وجوه
من وجوه التعقل وكيفية كون علمه سببا لنظام الكل وكيفية وقوع الشر في الكائنات
مع تعقله اياها من حيث هي خيرات تابعة لذاتها التي هي منبع الخير وما يتصل بذلك من
المناسب وانما وسمها بالتجريد لموضوعات هي من المسائل عن المواد الجسمانية
تا مر كيفية ابتداء الوجود من الاشرف فالاشرف حتى انتهى الى الهيولى ثم عاد من
الاخس فالاخس الى الاشرف فالاشرف حتى بلغ النفس الناطقة والعقل المستفاد
لما ذكر في آخر النمط المتقدم مراتب الموجودات اراد ان يبتدي في هذا النمط
بالاشارة الى مبداء الوجود ومعاد خالق الوجود ويذكر الترتيب حتى صار ذا
مبداء اشراء منه فقاصعا عائدا اليه ومراتب البدو بعد المبداء الاول ثم
العقول من العقل الاول الى الاخير وبعدها مرتبة النفوس السماوية الناطقة من نفس
الفلك الاعلى الى نفس الفلك الادنى وبعدها مرتبة الصور من صور الفلك الاعلى الى
صور العناصر وبعدها مرتبة الهيولى من هيولى الفلك الاعلى الى الهيولى المشتركة
العنصرية وبها تنتهي مراتب البدو ويكون بعدها مراتب العود اعني التوصل
الكمالي بعد التوجه منه واولها مرتبة الاجسام ... الاعلى الى ...

وبعدها مرتبة الصورة النفسية الاولى الحادثة بعد التركيب كالصور المعدنية وغيرها
على اختلاف مراتبها وبعدها مرتبة النفوس النباتية باسرها وبعدها مرتبة النفوس الحيوانية
على اختلافها وبعدها مرتبة النفوس الناطقة المجردة الانسانية جميعا والمرتبة
الاخيرة هي مرتبة العقل المستفاد المشتمل على صور الموجودات كما هي اشتمالا
فعاليا كما كانت العقول في المرتبة الاولى مشتملة عليها اشتمالا فعليا فالعقل
المستفاد عاد الوجود الى المبدأ الذي ابتدأ منه وارتقى الى درجة الكمال بعد ما
هبط عنه وظاهر ان الشرف ابعد البراءة على التوقف مرتب في جميع المراتب على
التكافي مستند من الجانبين الى الهيولى التي وجودها ليس الا كونها بالقوة وهي في نهاية
الخسة ومكانها في الجانب الآخر العقول المجردة وما فوقها ولما كانت النفس الناطقة
التي هي موضوع ما للصور المعقولة غير منطبعة في جسم تقوم به بل انما هي ذات لها
آلة بالجسم فاستحالة الجسم عن ان يكون آلة لها وحافظا للعلاقة معها بالموت لا يضر جوهرها
بل يكون باقية بما هو مبدأ الوجود من الجواهر الباقية ولما كانت النفس الناطقة
واقعة في آخر مراتب الموجودات شرع بالبحث عن حالها بعد تجردها عن البدن فاستدل
بتجردها في ذاتها وكمالاتها الذاتية عن المادة وما يتبعها عن متعلقة الوجود بشيء
غير مباين لها الدائمة الوجود على ما بين في النمط الثالث وغيره على بقائها بعد الموت
كذلك واشار بلفظ لما الى ما ثبت في النمط الثالث من عدم انطباع النفس في الجسم
وبقوله التي هي موضوع ما للصور المعقولة الى كمالاتها الذاتية الباقية مع
بقائها التي بها استدل على امتناع انطباعها في الجسم وبقوله بل انما هي ذات
آلة الجسم الى كونه ارتباطها بالجسم ارتباطا لا يلزم منه احتياجها في وجودها وكمالاتها
المذكورة ثم جعل قوله فاستحالة الجسم عن كونه آلة لها لا يضر جوهرها نتيجة لها وصرح بعد
لفظ لما واتم مقصوده بقوله بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية
الى الحكم بوجوب بقاء المعلول مع علته التامة فهذا برهان لمي هو من براهين
واثبات الجواهر العقلية كاف في البيان البرهاني واعلم ان استنكار حفظ العلاقة
مع الجسم هنا الى الجسم
ليس على فقد

لا استنكار حفظ المزاج الذي هو سبب العلاقة في النمط الثالث الى النفس لان النفس
كانت حافظة لها بالذات فالجسم حافظ ايضا ولكن بالعرض وذلك لان فساد المزاج
المقتضي لقطع العلاقة انما يتطرق من جهة الجسم وعوارضه ولذلك استند ذلك الى البدن
عن كونه آلة للنفس الى الجسم وعدم تطرق الفساد الى الشيء مما من شانه ان يتطرق منه
الفساد حفظا له لذلك الشيء لكنه حفظ بالعرض ثم ان الشيخ اكد المطلوب على الوجه
بعد هذا الفصل **تبصرة** اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال
بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الآلات لانها تعقل بذاتها كما علمت لا بآلتها
ولو عقلت بآلتها لكان لا يعرض للآلة كلال البتة الا ويعرض للقوة كلال
كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة ولكن ليس يعرض هذا الكلال بل كثيرا ما تكون
القوى الحسية والحركية في طريق الانحلال والقوة العقلية اما ثابتة واما في طريق
النمو والازدياد وليس اذا كان يعرض لها مع كلال الآلة كلال يجب ان لا يكون
لها فعل بنفسها وذلك لانك علمت ان استثناء عين التالي لا ينتج وازيدك بيانا فاقول
ان الشيء قد يعرض له من غيره ما يشغله عن فعل نفسه فليس ذلك دليلا على انه لا فعل له
في نفسه واما اذا وجد ولم يشغله غيره ولا احتاج اليه دل على ان له فعلا بنفسه
التبصر جعل غير البصير كالاعمى بصيرا او التنبيه جعل غير اليقظان كالنائم يقظانا
فتى تسمية هذا الفصل بالتبصرة دون التنبيه يعرض بان المحتاج الى رفعه او رفع جرم
الاباء له لكن في الفصول الموسومة بالتنبيه لان المبالغة عند عجب الغافل
عن ادراك الشيء الحاضر امامه انما يكون في نسبته الى العمى اكثر منها في نسبته الى النوم
واما كون هذا البحث اوضح من غيره فلانه بعد استبصار العاقل لذلك ايرادا به
وما عداه بعيد استبصاره بغيره فقوله اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت
ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الآلات تكرار لما سلف في الفصل
المتقدم مع مزيد فائدة وهي ان فقدان الآلات بعد حصول ملكة الاتصال للنفس
بالعقل الفعال لا يضرها في بقائها في نفسها ولا في بقائها [illegible] الى الدائمة المستفاد

من العقل الفعال فان الفاعل والقابل لها موجودان مع عدم فقدان الآلات
والآلات المفقودة ليست بآلات لها بل لغيرها وهو قوله لانها تعقل بذاتها
كما علمت اشارة الى ما مر في النمط الثالث من بيان كون النفس عاقلة بذاتها لا
بالآلات البدنية ثم انه اراد المبالغة في ايضاح ذلك ليتضح الفرق بين الكمالات
الذاتية الباقية مع النفس والكمالات البدنية الزائلة عنها بعد المفارقة فذكر على ذلك
اربع حجج وصرح في هذا الفصل وهي استثنائية متصلة مقدمها قوله ولو عقلت
بآلتها وتاليها متصلة كلية موجبة هي قوله لكان لا يعرض للآلة كلال الا ويعرض
للقوة كلال وصورتها هكذا لو كان تعقل النفس بالآلات البدنية لكان كلما
يعرض لتلك الآلات كلال يعرض لها في تعقلها كلال لكن ليس كذلك فان اختلال
الشرط يعني اختلال المشروط وقوله كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة استشهاد
بالافعال التي يصدر عنها بالآلات البدنية وتختل باختلالها وفائدة هذا الاستشهاد
ان جودة الفاعلية قد تكون بسبب التمرن اي اعتياد الفاعل بعد صدور الفعل عنه
ومثافاته كثيرة وقد يكون بسبب القوة الحاصلة له عند استحقاق صدور افعال كثيرة
صدرت عنه وقد يكون بسبب العقل الى ما يكون اقدر على الفعل والانسان
في سن الانحطاط يكون اجود تعقلا منه في سن النمو بالوجوه الثلثة جميعا ويكون
اجود احساسا بالوجه الاول لاجل سبب التمرن والتجارب المستفيدة لاسباب الحسوس
دون الوجه الآخر فانه لا يكون اصح بصرا ولا سمعا والمراد هنا الفرق بين الامرين
بهذا الوجه فلذلك اورد الاستشهاد بالاحساس والحركة قوله ولكن ليس يعرض
هذا الكلال استثناء لنقيض التالي وهو متصل سالبة جزئية تقديره ولكن ليس
كلما يعرض للآلات كلال يعرض للنفس في تعقلها كلال بل قد يكل الآلات والاكل
في تعقلها بل ربما ثبت وربما تزيد وهو كما في سن الانحطاط وكما يكون بعد توالي
الافكار المؤدية الى العلوم فان الدماغ يضعف لكثرة الحركات الفكرية والنفس
تقوى بالازدياد وهذا الاستثناء ينتج نقيض المقدم وهو ان تعقلها ليس
بالآلات البدنية

وهاهنا قد تمت الحجة ثم ان الشيخ استغرب في ذلك لم يمكن ان يعرض هاهنا وهو ان يقال
لو كان عدم كلال النفس في تعقلها مع كلال الآلة دالا على ان تعقلها ليس بالآلة لكان
وجود كلالها في تعقلها مع كلال الآلة دالا على ان تعقلها بالآلة فذكر ان هذا استثناء
لعين التالي وهو غير منتج ثم زاد في بيانه بان وجود الفعل للشيء في صورة معينة يدل
على كونه فاعلا مطلقا اما عدمه في صورة معينة لا يدل على كونه غير فاعل اصلا قال
الفاضل الشارح معترضا على ذلك يجوز ان يكون المعتبر في بقاء النفس على كمال تعقلها
حدا معينا من الصحة البدنية وهو باق الى آخر الشيخوخة ويكون النقصان الحاصل في زمان
الكهولة واتقانها يرد على ذلك المعتبر بخلاف ما في آخر الشيخوخة فانه واقع
في نفس ذلك المعتبر وحينئذ يكون النقصان الثاني مخلا دون الاول وكما ان للصحة المعينة
في بقاء القوة الحيوانية حدا ما لا يبقى تلك القوة بدونها ويبقى مع الازدياد
والانتقاص فيما وراءه ثم انه حمل الازدياد في الكهولة على اجتماع العلوم الحسية
عندهم في ذلك السن مع عدم الاختلال وقول القوة الحيوانية ينتج بالاشتراك
على الكمال الاول الذي به يكون الجسم حيوانا وعلى الكمالات الثانية الصادرة عنه
والاول ام لا يحتمل الزيادة والنقصان وكذا في الثاني فالحد المعتبر من الصحة الذي
لا يزيد ولا يستقيم معتبر في بقاء الاول واما المعتبر في الثاني فالصحة القابلة
للازدياد والانتقاص ولذلك يزداد تلك الكمالات بازديادها وينتقص بانتقاصها
وهاهنا ليس الكلام في الكمال الاول للنفس العاقلة بل في كمالاتها الثانية القابلة
للازدياد والانتقاص وظاهر انها لو كانت متعلقة بالآلات المختلفة الاحوال
لاختلفت باختلافها كما اختلفت الكمالات الحيوانية بحسب الا من ذلك واما حمل
الازدياد الحاصل في الكهولة على اجتماع العلوم الكثيرة فغير ما نحن فيه على ما قرر
هذا الا ان الشيخ معترف بان سن الحد والحجة الى اوقات بعدها من الحج كما قال عنه في هذا الكتاب
على ما كمن في سائر كتبه يعني انها يكون متقنة للمرشد بين وان لم يكن مسكة بحال من
قال الاول [illegible]

ظننا ما حصل فكان أو كاد ينافي هذا الاعتبار ويشبه التجربيات ويجري
مجرى ما يعتقد في المشهورات زيادة تبصرة ثم اعلم أيضا أن القوى التي بالآلات
يكلها تكرر الأفاعيل لا سيما القوية وخصوصا إذا اتبع فعلا على الفور
الضعيف مثل ذلك أي غير مشعور به كالرائحة الضعيفة إثر القوية معناه خرجت إثر
فلان بكسر الهمزة أي في أثره وههنا حجة ثانية وتقريرها أن تكرر الأفاعيل وخصوصا
الأفاعيل القوية الشاقة يكل القوى البدنية بأسرها ويشهد بذلك التجربة والقياس
أما التجربة فظاهر وأما القياس فلأن تلك الأفاعيل لا تصدر عن قواها إلا باستعمال
لموضوعات تلك القوى كتأثر الحواس عن المحسوسات في المدركة وكتحرك الأعضاء
عند تحريكها في المحركة والانفعال لا يكون إلا عن قاهر يقهر طبيعة المنفعل ويمنعه
عن المقاومة فيوهنه والمنفعل وإن كان ممتنع طبيعة اليسير لكنه لا يكون ممتنع طباع
العناصر التي منها تلك موضوعات تلك القوى عنها فكون تلك الطبائع مقهورة عليها
مقاومة لتلك القوى في أفعالها والتنازع والتقاوم يقتضي الوهن فيهما جميعا وربما
يبلغ الكلال إذا الوهن حدا يعجز عنده القوى عن فعلها وتبطل كالعين تضعف بعد مشاهدة
النور الشديد عن الإبصار ويسمى قوله وأضعف القوى العاقلة قد يكون كثيرا حيث م
بخلاف ذلك فإن في العقلية هي صغرى القياس وكبراها مام وتقرير أن أفعال العاقلة
قد لا يكلها كثرة الأفاعيل وكل قوة بدنية فدائما يكلها كثرة الأفاعيل فالعاقلة
ليست ببدنية والعاقلة وإن كان تعقلها مع استعمال ما لكنها لا تضعف ولا تكل بل
بالاستعمال لبساطة جوهرها وخلوها عن التنازع المذكور بخلاف البدنية وأما قال
قد يكون كثيرا احترازا عن وصف ولم تسر دائما لأن العاقلة إذا كان تعقلها بمعاونة
من الفكر التي هي قوة بدنية فقد تضعف عن التعقل لا لذاتها ولكن لضعف معاونها
والحاصل أن تكرر الأفاعيل يوهن القوى البدنية ويبطلها دائما ولا يوهن العقلية
دائما بل ربما قواها وينبغي فضلا عن الإبطال واعترض الفاضل الشارح
بجواز [illegible] كما القوى [illegible] كون الجميع بدنية وحكم لا بعض خصص
البعض بالكلال دون
البعض ساقط
كان

التنازع المذكور بابا. وأما قوله الخيال يورد البقعة بعد تخيل الجبل فإن الضعيف غير
مشعور به إثر القوي ليس يكلي وليس بشيء لأنهم لا يعنون بشدة المحسوس كبره ولا
بضعفه صغره بل يعنون بها شدة تأثيره في الحاسة وضعفه زيادة تبصرة
ما كان فعله بالآلة ولم يكن له فعل خاص لم يكن له فعل في الآلة ولهذا فإن القوى
الحاسة لا تدرك آلاتها بوجه ولا تدرك إدراكاتها بوجه لأنها لا آلات لها إلى
آلاتها وإدراكاتها ولا فعل لها إلا بالآلاتها وليست القوى العقلية كذلك فإنها تعقل
كل شيء ههنا حجة ثالثة وهي واضح من المذكورتين قبلها وهي مبنية على مقدمة واضحة
هي أن كل فاعل ليس له فعل إلا بتوسط آلة فلا فعل له في شيء لا يمكن أن يتوسط
آلته بينه وبين ذلك الشيء ويتفرع منه مقدمة هي كبرى ههنا الحجة وهي قولنا كل مدرك
بآلة جسمانية فلا يمكنه أن يدرك ذاته ولا آلته ولا إدراكه فإن الآلة الجسمانية لا يمكن
أن يتوسط بينه وبين هذه الأمور وصغراها قولنا والعاقلة مدركة لإدراكاتها
وجميع ما يظن أنها آلاتها والنتيجة قولنا فليست العاقلة مدركة بآلة جسمانية واعترض
الفاضل الشارح على ذلك بجواز تعلق المدرك الجسمانية بنفسها وبما عداها مندفع
بما مر في النمط السادس من امتناع صدور الأفعال عن القوى الحالة في الأجسام
من غير توسط تلك الأجسام والشيخ إنما بين بالقوى الجسمانية التي لا يمكن لها
أن تدرك أنفسها ولا آلاتها ولا إدراكاتها لامتناع [illegible] الحكم على القوى
الجسمانية المدركة بإدراك كل شيء زيادة تبصرة لو كانت القوة العقلية منطبعة
في جسم من قلب أو دماغ لكانت دائمة التعقل له أو كانت لا تعقله البتة ههنا حجة
رابعة وهي أوضح جدا على هذا المطلوب وهي مبنية على مقدمات أحدها أن الإدراك
إنما يكون بمقارنة صورة المدرك للمدرك والثانية أن المدرك إن كان مدركا بذاته
كانت المقارنة بحصول الصورة في ذاته وإن كان مدركا بآلة كانت بحصولها في
آلته وهذان مقرران في النمط الثالث والثالثة أن الأمور الجسمانية لا يمكن أن يكون
فاعل إلا بتوسط أجسامها التي هي موضوعاتها [illegible]

لو امهاها

الحساسة

في أفعالها وهذا إعادة مر بيانه في النمط السادس والرابعة أن الأمور التي لها ماهية
لا تتغاير إلا بسبب اقترانها بأمور تغايرها أما ما به تكثر الأشياء المتفقة بالنوع
أو غير ما به تكثر الأنواع المتفقة بالجنس أو بسبب اقتران البعض بشيء وتجرد البعض
عنه فهكذا الشيء أما الأول فهو كتغاير الإنسان الجزئي للإنسان من حيث هو طبيعة أو
غير ما وهو كتغاير الإنسان الكلي من حيث هو طبيعة وتبين من ذلك امتناع تغاير
الأشياء المتفقة بالنوع من غير تغاير المواد وما يجري مجراها على ما سبق في النمط الرابع
وإذا تقدم هذا فنقول ههنا الحجة استثنائية متصلة مؤلفة من جملة منفصلة وهي قولنا
لو كانت القوة العاقلة منطبعة في جسم لكانت هي إما دائمة التعقل لذلك الجسم أو
غير متعقلة له في وقت من الأوقات واللزوم إنما يتبين بإبطال قسم ثالث يحصر به
المنفصلة حقيقية وهي أن يكون تعقل العاقلة لذلك الجسم في وقت دون وقت فالشيخ أبطل
هذا القسم ببيان ما يلازم المنفصلة المذكورة قوله لأنها إنما تعقل بصورة هي
المعقول لنا وههنا أشار إلى المقدمة الأولى التي ذكرناها وإنما أورد ما لا القسم
الفاسد من المنفصلة إنما يتبين فساده بها وقوله فإن استأنفت تعقلا بعد
ما لم يكن فيكون قد حصل لها صورة المعقول بعدما لم يكن لها متصلة أخرى وضعه مقدمها
القسم الفاسد وهو تجدد التعقل وفي تاليها تجدد الصورة اللازم لتجدد التعقل
قوله لأنها مادية إشارة إلى المقدمة الثالثة وهي كون المادة آلة للمدركة المادية
وقوله فيلزم أن يكون ما يحصل لها من صورة المعقول في مادية موجودة في مادية
أيضا إشارة إلى المقدمة الثانية وقوله ولا تحصل لها تجرد وتنوع عن الصورة
التي لم يزل لها في مادية مادية بأعداد إشارة إلى تغاير الصور من أعني صورة الآلة
المتجددة عند التعقل والمستمرة الوجود حالي التعقل وعدمه وهذا التغاير
لازم للتالي المذكور وقوله فيكون قد حصل في مادة واحدة مكنوفة بأعراض
بأعيانها صورتان ليس معهما [illegible] إشارة إلى المقدمة الرابعة وإنما قيد المادة
[illegible] المتعلقة [illegible] الجملية قد يكون مقتضية لتغاير المادة

وقوله وقد سبق بيان فساد هذا إشارة إلى ما مر في النمط الرابع وعند ذلك يظهر
فساد التالي المستلزم لفساد المقدم وهو قوله [illegible] استثناء نقيض التالي وظهر من ذلك
أن العاقلة إنما كانت عاقلة بالصور المستمرة الوجود معها ويعني المراد من قوله
فإذن بين الصورة التي بها يصير العقل المتعقل متعقلا لا التي بها يكون الصورة التي
للشيء الذي فيها القوة المتعقلة وقوله والقوة المتعقلة مقارنة لها دائما إشارة
إلى تعقلها في جميع الأوقات وقوله فإما أن يكون تلك المقارنة موجبة للتعقل دائما
أو لا توجب التعقل أصلا إشارة إلى استلزام مقدم المتصلة الأولى المنفصلة المذكورة
التي هي تالي تلك المتصلة وقوله وليس ولا واحد من الأمرين بصحيح استثناء لنقيض
التالي بشيء قسمي المنفصلة معا لأن الحكم بالإنسان متعقلا لأعضائه في وقت دون
وقت فإذن المقدم وهو كون العاقلة منطبعة في جسم باطل وهو المطلوب والفاضل
الشارح أعاد الاعتراض على المقدمات المذكورة في هذا الموضع منها قوله على
المقدمة الأولى المعقول من السماء ليس مساويا للسماء الموجودة في الخارج في تمام
الماهية لأن المناسبة بين السواد والبياض لاشتراكهما في كونهما عرضين حالين
في المحل محسوسين أتم من المناسبة بين المعقول من السماء الذي هو عرض غير
محسوس حال في محل كذلك وبين السماء الموجودة التي هي جوهر محسوس موجود في الخارج
محيط بالأرض وأنا أقول إليه فأقول إن ماهية الشيء هي ما يحصل في العقل
من ذلك الشيء نفسه [illegible] ولذلك استعمل لفظ الماهية لفظ
ما هو فإن الجواب عنها يكون بها [illegible] كان [illegible] قول الفاضل بأن المعقول
من السماء ليس مساويا للسماء الموجودة في الخارج هو أن السماء المعقولة المجردة
عن اللواحق ليست مساوية للسماء المحسوسة المقارنة لها وأما [illegible] أن أراد القوم
المساواة في التجرد واللواحق كان [illegible] وإن أراد به أن مفهوم السماء بعينه
ليس بمشترك بين المجرد والمقارنة لها كان كاذبا فإن زاد وحال المعقول
من السماء ليس مساويا للسماء الموجودة في [illegible]

معناه ان المعقول من السماء ليس هيا وللسماء الموجودة في تمام المعقولة اي
ليس لها كونها معقولة وهذا اشد بان كان اسمه في ان المعقول من السماء هو
نفس ماهية السماء الموجودة فضلا عن المساواة واما ان يكون المراد عدم مساواة للسماء
في تمام المعقولية فظاهر وظاهر ان المناسبة بين الموضعين عرضية قال الفرق
بين السماء المعقولة والمحسوسة يكون لعوارض في محل مجرد غير محسوس والاخر
جوهر محسوس في محل فرق بين الطبيعة النوعية المحصلة المأخوذة تارة مع
عوارض وتارة مع مقابلاتها والفرق بين السواد والبياض فرق بين الطبيعة
الجنسية الغير المحصلة المأخوذة تارة مع فصل يقومها نوعا وتارة مع فصل اخر
يقومها نوعا اخر اللاول عليه ان السماء المعقولة اذا اخذت من حيث هي جوهر
قائم بنفسه لم يكن ماهية للسماء انما يكون ماهية لها من حيث يكون صورة حصلت
في العقل مطابقة لها ومنها قوله لا يلزم من كون العاقل منفعلا لمحلها لصورة
مساوية لمحلها اجتماع صورتين متماثلتين في محلها لان احديهما حالة له في العقل
واللغوى بمحل والجواب عنه بعد ما مر ان العاقل لو كانت محلا للصورة من غير ان
يحل تلك الصورة في محلها كانت ذات فعل في غير مشاركة للمحل ولما كان كل فاعل
جسماني فاعلا بمشاركة الجسم لما مر في المقدمة الثالثة كان كل فاعل فاعلا من غير
مشاركة الجسم فهو غير جسماني فاذن العاقل ليست بجسمانية ولو كانت محلا للصورة
حلت في محلها على المحال المذكور فان قيل الفرق بين الصورتين باق لان
احديهما حالة له في العاقل وفي محلها معا واللغوى حالة له في محلها فقط قلنا هذا
النوع من الحلول امر ان ما على ما مر وامر ان الشيء باصل الشيئين المتقارنين
دون الاخر غير معقول ومع ذلك فالمحال المذكور باق بحاله للقول على حلول صورتين
متحدتين في الماهية في محل واحد ومنها قوله الجسم مع تجرده اعراضه ولا بكونها
وجودا بها الزائدة على ما بها متماثلة ولو كانت في الجسم ويلزم من ذلك اجتماع
المثلين في محل [illegible] من غير حاجة في محل ووجودات الاعراض
ليست متماثلة بل
هي متخالفة بالحقائق
ومشاركة

في لازم ولهذا هو الوجود المشترك المقول بالتشكيك عليها وعلى غيرها من
الاعراضات واما لنا سنقول من الاصول الفاسدة التي سبق ذكرها فيها
قوله من الحجج بينها منتفي اما كون النفس عالمة بصفاتها ولوازمها ابدا او غير
عالمة بها فيها في وقت من الاوقات وذلك لبيانهم الذي ذكره بعينه والجواب
ان الصفات اللوازم منقسمة الى ما يجب للنفس لذاتها لكونها مدركة لذاتها والى
ما يجب لها بعد مقايستها بالاشياء المغايرة لها لكونها مجردة عن المادة وغير موجودة
في الموضوع والنفس مدركة للصنف الاول دائما لما كانت مدركة لذاتها وليست
بمدركة للصنف الثاني الا حالة المقايسة لما ان الشرط في غير ذلك لها له تكملة لهذه
الاشارات فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل منا له ان يعقل بذاته لما فرغ
من اقامة الحجة على كون النفس عاقلة بذاتها عاد الى الحكم الكلي في بقائها على كمالاتها
الذاتية بعد مفارقة البدن ولذلك وسم الفصل بشكلة الفصول المتقدمة وحصل
قوله فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل منا له ان يعقل بذاته نتيجة الحجج المذكورة قوله
ولانه اصل ليس يكون مركبا من قوة قابلة للفساد مقارنة لقوة الثبات فان
اخذت لا على انها اصل بل كالمركب من شيء كالهيولى وشيء كالصورة عند ما قام
نحو الاصل من جوهره هذا ابتداء لاحتجاجه على بقاء النفس ويريد بالاصل كل بسيط
غير حال في شيء من شأنه ان يوصف باعراض وصور وان يزول عنه تلك الاعراض
والصور وهو باق في الحالين كما اصل بالقياس اليها ولهذا اشتهر هذا القول
كل موجود يبقى زمانا ويكون من شأنه ان ينفسد كان قبل الفساد باقيا بالفعل
وفاسدا بالقوة وفعل البقاء غير قوة الفساد والا لكان كل باق ممكن الفساد
وكل ممكن الفساد باقيا والا لكان كل باق ممكن الفساد باقيا فاذن هما الامران
مختلفان والاصل لا يمكن ان يكون محلا للامرين المختلفين لانه بسيط فالنفس
الا لكان لها اصلا من يكون مركبا من قوة قابلة للفساد مقارنة لقوة الثبات وان
لم يكن اصلا اي لم يكن بسيطا غير حال [illegible]

آ ذا زال عنه ما كان البدن محلا له لامكان حدوث النفس اعني الهيئة المخصوصة
فبقي البدن محلا لامكان فساد الصورة المقارنة له وزوال ذلك الارتباط
عنه فقط وامتنع ان يكون محلا لفساد ذلك المبدأ من حيث هو ذات مباين
عنه فاذن البدن مع هيئة مخصوصة شرط في حدوث النفس من حيث هي صورة
او مبدأ صورة لا من حيث هي موجود مجرد وليس بشرط في وجودها والشيء اذا
حدث فلا يفتقر في بقائه الى ما هو شرط حدوثه كالبيت فانه يبقى بعد موت البناء
الذي كان شرطا في حدوثه فان قيل لم اوجب استعداد البدن لحدوث صورة
حدوث مبدأ لتلك الصورة ولم يوجب ما يجيء به لفساد تلك الصورة فساد مبدأها
وما الفرق بين الامرين قلنا لان ما يقتضي حدوث معلول ما فانما يقتضي وجود
جميع علله لكون المعلول مشروطا بها وما يقتضي فساد معلول لا يقتضي فساد العلل بل يكفيه
فساد شرط ما ولو كان عدميا وهم وتنبيه ان قوما من المتصدرين يقع عندهم
ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هي فلنفرض الجوهر العاقل
عقل ا وكان هو على قولهم بعينه المعقول ا فهل هو كما كان عند ما لم يعقل
ا او بطل منه ذلك فان كان كما كان فسواء عقل ا او لم يعقلها وان كان
بطل منه ذلك ابطل على انه حال له او على انه ذاته فان كان على انه حال له والذات
باقية فهو كسائر الاستحالات ليس على ما يقولون ولو كان على انه ذاته فقد بطل ذاته
وحدث شيء اخر ليس انه صار شيئا اخر على انك اذا تأملت هذا ايضا علمت
انه يقتضي هيولى مشتركة وتجدد مركب لا بسيط لما فرغ من اثبات وجوب بقاء النفس
الناطقة مع معقولاتها المكتسبة في حال الحياة كما لاتها الذاتية اراد ان
يبين كيفية اتصافها بتلك الكمالات مقدما ابطال مذهب فاسد في ذلك كان
مشهورا بعد المعلم الاول عند المشائين من احتج به في جعل العقول كما كان
العاقل بالصورة الموصوفة عند تعقلها اياها فذكر اولا مذهبهم ذلك وابان
الحجة [illegible] ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة
عقلية

صار هو هو واحتجاجهم على ذلك بما قرن في كتابه الموسوم بالمبدأ والمعاد في مصير
مترجم بان واجب الوجود معقول الذات وعقل الذات فانه صنف ذلك الكتاب
تقريرا لمذهبهم في المبدأ والمعاد حسب ما اشترطه في صدر تصنيفه ثم انه نبه على فساد هذا المذهب
بقوله فلنفرض الجوهر العاقل عقل آ الى اخره وهو ظاهر زيادة تنبيه واذا عقل
ا ثم عقل ب اتكون كما كان عند ما عقل ا حتى يكون سواء عقل ب او لم يعقلها
او يصير شيئا اخر ويلزم ما تقدم ذكره ومعناه ظاهر وزيادة التنبيه فيه انه يلزم اذا
عقل ا صار ا فاذا عقل ب فان بطل كونه ا فهو يتجدد الذات عند كل تعقل
وان لم يبطل عند ذلك بل بقي ا ولم يصر ب ناقضوا مذهبهم وان بقي ا وصار مع
ذلك ب كان يجب القول باتحاد العاقل بالمعقول قولا باتحاد جميع المعقولات على
اختلافها في الماهيات وبكثرتها وهذا امر لا قائل له واشد شناعة مما ذكر اولا
وهم اخر وتنبيه وهؤلاء ايضا فيقولون ان النفس الناطقة اذا عقلت شيئا
فانما تعقل ذلك الشيء باتصالها بالعقل الفعال وهذا حق واتصالها بالعقل الفعال
هو ان تصير هي نفس العقل الفعال لانها تصير العقل المستفاد والعقل الفعال هو بعينه يتصل
بالنفس فيكون العقل المستفاد وهؤلاء بين ان يجعلوا العقل الفعال يتجزأ فيتصل منه
شيء دون شيء او يجعلوا الاتصال واحدا يجعل النفس كاملة واصلة الى كل معقول
على ان الاحالة في قولهم ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد حسب ما تصوروه قائمة
هذا الوهم هو قولهم النفس الناطقة عند تعقلها معقولا ما تتحد بالعقل الفعال لاتحادها
بالعقل المستفاد الذي اتحد العقل الفعال به ونبه على فساده بلزوم احد المحالين اما
تجزئة العقل الفعال الذي فرض غير قابل للتجزي واما وجوب حصول جميع المعقولات
التي عقلها العقل الفعال للنفس الناطقة عند تعقلها معقولا واحدا اي حصول الكل
ثم ذكر ان هذا المحال لم يلزمهم على تقدير الاتحاد بل انما لزمهم مضافا الى المحال
الاول المذكور وهو معنى قوله على ان الاحالة في قولهم ان النفس الناطقة هي العقل
المستفاد حسب ما تصوروه قائمة بحالها [illegible]

والمركب يكون مركبا من بسائط غير حالة اما بعضها كالمادة من الجسم واما كلها وعلى
التقديرين فالبسيط الغير الحال اعني الاصل موجود في المركب وهو غير مركب
من قوة الفساد ووجود الثبات قوله والاعراض موجودة في موضوعاتها
فقوة فسادها وصورتها هي في موضوعاتها فلم يجتمع فيها تركيب هذا جواب
عن سؤال وهو ان كثيرا من الاعراض والصور يكون باقية ممكنة الفساد
مع بساطتها فلا كانت النفس كذلك فاجاب بان قوة فسادها اسا لها انما يكون
في موضوعاتها الحاملة لوجودها وذلك لا ينافي بساطتها في ذواتها اما ما لا يكون
له حامل وجود فاجتماع الامرين فيه ينافي بساطته قوله واذا كان كذلك لم
يكن اسنادها في انفسها قابلة للفساد بعد وجوبها بعللها وثباتها بها اي اذا
ثبت ان النفس اما اصل واما ذات اصل لم يكن هي وما يجري مجراها محالا تركيب
ولا هيولى في جوهره ما يقبل الفساد فان البقاء وقوة الفساد لا يجتمعان في البسيط
والاول حاصل والثاني ليس بحاصل فاذن النفس لا يمكن ان تفسد وانما قال بعد
وجوبها بعللها وثباتها بها لان اصل الوجود وبقاءه يكونان في ممكنات
الوجود مستفادا من عللها واعترض الفاضل الشارح فقال لو كان للنفس هيولى
وصورة مخالفتان لهيولى الاجسام وصورتها وكان الباقي منها هيولاها وصورتها
لما كان الباقي من النفس هو النفس بل جزء منها ولم يجوز ان لا يكون كالاخرى الذا
باقية لانها تابعة لصورتها والجواب ان هيولى النفس يكون اما ذات وضع
او غير ذات وضع والاول محال لان ذا الوضع لا يكون جزءا لما لا وضع له والثاني
لا يخلو اما ان يكون مع كونها غير ذات وضع ذات قوام بانفرادها او لم يكن
فان كانت كانت عاقلة بذاتها عالمة وكانت هي النفس وقد فرضناها جزءا
منها هذا خلف وان لم يكن ذات قوام بانفرادها فاما ان يكون للبدن
تأثير في اقامتها او لم يكن فان كانت النفس غير مستغنية في وجودها عن البدن
[illegible] حينئذ ابطال هذا القسم وان لم يكن
للبدن

كان م

تأثير في اقامتها كانت باقية بما يبقيها وان لم يكن البدن موجودا وهو المطلوب
ثم ان الصورة المقيمة اياها والكمالات التابعة لتلك الصور لا يجوز ان تفسد
وتتغير بعد انقطاع علاقتها عن البدن لان التغير لا يوجد الا مستندا الى
جسم متحرك كما تقرر في الاصول الحكمية ثم قال والنفس كمعلوله الجوهر فهي مركبة
من جنس وفصل والجنس والفصل اذا اخذا بشرط التجرد كانا مادة وصورة فا
للنفس عندهم مركبة من مادة وصورة وذلك يؤيد ما ذكرناه والجواب ان
هذه مغالطة باشتراك الاسم فان المادة والصورة معنيان على ما ذكرناه وسائر
جزئي الجسم بالتشابه والا لجميع انواع الاعراض ايضا مركبة من مادة وصورة
ثم قال الفساد والحدوث متساويان في احتياجهما الى المكان السابق والى
محل لذلك الامكان اولى استغنائهما عن ذلك فان استغنى امكان الحدوث
عن المحل مع وقوع الحدوث فليستغن امكان الفساد ايضا عنه مع وقوع
الفساد وان افتقر الامكان الى محل هو البدن فليكن البدن ايضا محلا لامكان
الفساد وبالجملة يجوز ان يكون البدن شرطا لوجود النفس ويلزم منه انعدام
المشروط عند فقدان الشرط والجواب ان كون الشيء محلا لامكان وجود ما هو
مباين القوام له او لامكان فساده غير معقول فان مع كون الجسم محلا لامكان
وجود الهيولى هو تهيؤه لوجود الهيولى فيه حتى يكون حالا وجود الهيولى
مقترنا به وكذلك في امكان الفساد ولذلك امتنع كون الشيء محلا لامكان عدم
ذاته فالبدن ليس بمحل لامكان حدوث النفس من حيث هو مباين لها ولا لامكان
فسادها اصلا بل انما يكون مع هيئة مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس محلا لامكان
وتهيؤ لحدوث صورة انسانية تقارنه وتقومه نوعا محصلا ولم يكن وجود تلك
الصورة ممكنا الا مع ما هو مبدأ لها الوجود بالذات اعني النفس فحدث بحسب استعداد
وتهيؤه ذلك مبدأ الصورة المقارنة له المقومة اياه نوعا وجه كان ذلك المبدأ [illegible]
هذا النوع من الارتباط وزال بذلك [illegible]

باتحاد جميع الصور المعقولة فقد لزمهم في هذا الفصل القول باتحاد جميع الموجودات العاقلة
وكذا او رد هذا الفصول الثلثة في هذا المبحث حكاية وكان لهم رجل يعرف
بفرفوريوس عمل في العقل والمعقولات كتابا يثني عليه المشاؤون وهو حشف كله
وهم يعلمون من انفسهم انهم لا يفهمونه ولا فرفوريوس نفسه وقد ناقضه من
اهل زمانه رجل وناقض هو ذلك المناقض بما هو اسقط من الاول الحسن اوداء
النمر وقال للعرج البابل ايضا حشف وهذا الفصل والرجال ان هذا المذهب كان مذهبا
لجماعة من المشائين وفرفوريوس هذا هو صاحب ايساغوجي اشارة اعلم ان قول
القائل ان شيئا يصير شيئا آخر لا على سبيل الاستحالة من حال الى حال ولا على سبيل التركيب
مع شيء آخر ليحدث منهما ثالث بل على انه كان شيئا واحدا فصار واحدا آخر قول
شعري غير معقول لما فرغ من ابطال المذهب المذكور اشار الى وجه الابطال بقول
كلي وهو امتناع اتحاد الشيء بغيره فقسم الاتحاد ولا فذكر معناه وهو المفهوم
الحقيقي من قولهم صار شيئا آخر وبين ان هذا القول ايضا قد يطلق بالمجاز
على صيرورة شيء شيئا آخر بطريق الاستحالة وهي ان يزول عن ذلك الشيء النصار
شيء ما وينضاف اليه شيء آخر يكون معه مصيرا اياه كما يقال صار الهواء ماء وكالاسود
ابيض اما بالعرض اما بالفعل او بطريق التركيب وهو ان ينضاف شيء آخر الى
الشيء الصاير فيتركب المصير اياه عنهما كما يقال صار التراب طينا والخشب سريرا
وبين انه ليس المراد هو هذين المعنيين بل المراد منه هو ما فهم عنه بالحقيقة
وهو انه كان شيئا واحدا فصار هو وهو واحدا آخر وذكر ان ذلك قول
غير معقول وانما نسبه الى الشعر لانه يخيل ويسبب تخيله يظنه عوام الناس لهم من المقصودة
حقايق استفسر تذكر الحجة على فساد قوله فانه وان كان كل واحد منهما الامر
موجودا فهما اثنان متميزان وان كان احدهما غير موجود فقد بطل الذي كان
موجودا ان كان المعدوم قبل وحدث شيء آخر او لم يحدث ان كان المعدوم
اثنا شيء ومصيرا اياه وان كان معدومين فلم يصر احدهما الآخر بل انما يجوز ان
يقال

ان الماء صار هواء على ان الموضوع للمائية خلع المائية ولبس الهوائية وما يجري
هذا المجرى تقرير ان هنا امرين امر كان محل الاتحاد وامر حصل بعده والاول هو
الصاير وهذا الثاني والثاني هو المصير اياه لما ذكر الاول فالحال بعد الاتحاد لا يخلو اما ان
يكون الامران موجودين معا والآخر معدوما واما ان لا يكون واحد منهما موجودا
وجميع الاقسام محال اما الاول فلانه ان كل من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان
فلا يكون فيه اتحاد واما القسم الثاني فيحتمل شيئين احدهما ان يكون المعدوم بعد الاتحاد
هو الامر الاول والموجود هو الامر الثاني والآخر بالعكس والشيخ ابطل هذا
القسم بابطال التقدير الاول فقط لان التقدير الثاني ظاهر المناقضة للقول
بالاتحاد وان كان احدهما غير موجود في القسم الثاني من الشيئين فقد بطل ان
كان المعدوم قبل وحدث شيء آخر او لم يحدث اي فقد بطل على تقدير كون المعدوم
هو الامر المتقدم سواء حدث بعد عدمه شيء آخر او لم يحدث ان كان بالعرض
ثانيا ومصيرا اياه شيء المعنى في ان ما هي ان المصير هو الكاين مع نقطة كان
فاعلا لكنه بطل اي فقد بطل كون الاول بالعرض ثانيا ومصيرا اياه وقد لكن
لان معنى الاتحاد هو كون الاول الصاير بعينه ثانيا مصيرا اياه فمع تقدير عدم
لا يكون هو هذا والفاضل الشارح لما تجرد في تطبيق هذه العبارة على المعنى نسبها
الى الاختلال واما القسم الثالث فقد ابطله بقوله وان كانا معدومين فلم يصر
احدهما الآخر ثم ذكر بيان احد ضروب مفهوم الاتحاد بالمجاز وهو الكائن له
واشار الى الضرب الآخر اعني التركيب بقوله وما يجري هذا المجرى تذنيب فيظهر لك
من هذا ان كل ما يعقل فانه ذات موجودة تتقرر فيها الحلايا العقلية تقرر
شيء في شيء آخر لما ابطل المذهب المذكور صرح بكيفية اتصاف الجوهر العاقل بكمالاته
فان ذلك هو الغرض من هذا الفصول على ما ذكرنا قد ذكر انه يكون على سبيل تقرر
شيء في شيء آخر والحلية في اللغة هو الحلي المتقرر وانما عبر عن المعقولات بالحلايا
لانها الصور المطابقة لذوات كل الصور بالنسبة الى الجاهلية العقلية يجوز ان توجد ما

ولان الماهية ... [illegible]

شيء م

ان يستفاد من الصور الخارجة مثلا كما نستفيد صورة السماء من السماء وقد
يجوز ان تسبق الصورة اولا الى القوة العاقلة ثم تصير لها وجود من خارج
مثل ما نتصور شكلا ثم نجعله موجودا ويجب ان يكون ما يعقله واجب الوجود من
الكل على الوجه الثاني لما فرغ من بيان كيفية ارتسام المعقولات في الجواهر العاقلة
اراد ان يبين ان الاول الواجب لذاته وما يتلوه من المبادي العالية
على اي نحو يعقل الاشياء فقسم المعقولات الى ما يكون عللا
لوجود الاعيان الخارجية التي هي صورها كتعقل الانسان نحلا غير بالم يسبق اليه
الى ذلك واخالها يعقله بعد ذلك وينسخ فعليا والى ما يكون معلولات للاعيان الخارجية
كتعقل الانسان شيئا شاهد صورته وينسخ علما انفعاليا وبقي الصنف الثاني
عن الاول تعالى لامتناع انفعاله عن غيره تنبيه كل واحد من الوجهين قد يجوز
ان يحصل من سبب عقلي يصور الموجود الصور في الاعيان او غير موجود كما يعبر
في جوهر قابل للصور المعقولة ويجوز ان يكون للجوهر العقلي من ذاته لا من غيره ولولا
ذلك لذهبت العقول المفارقة الى غير النهاية فواجب الوجود يجب ان يكون له
ذلك من ذاته بهذين قسم اخرى لكل واحد من القسمين المذكورين وتقريره ان على
كل صورة معقولة لشيء موجود في الاعيان اعني كل معقول فعلي كان او انفعاليا اما ان يحصل من
سبب عقلي كما يعقل النفس تصور يحصل في جوهر عاقل بالقوة قابل لتلك الصور واما
ان يحصل من ذات ذلك الجوهر لا من شيء خارج عنه والحاصل من الغير ينتهي الى
الحاصل من الذات والا لتسلسلت الاسباب اعني العقول المفارقة الى غير النهاية
وقد ثبت استحالته فاذن الجوهر الذي يحصل معقلاته من ذاته موجود و
والواجب يجب ان يكون عقله فعليا كاملا وحاصلا من ذاته لا من غيره لما مر انفا
واعلم ان في وجود الصور المعقولة في ذات العاقل من ذاته نظرا لان الغافل
لا يكون قابلا وفي وجود الانفعال لواجب منها الصادر انظر اخر لان العقل
لا يخرج الى الفعل شيء من غيره وهي كلام في النمط الثالث اشارة ولعل الوجود

يجب ان يعقل ذاته بذاته على ما تحقق ثم يعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده ومنه
وجوده ويعقل سائر الاشياء من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب النازل من عنده
طولا وعرضا لما تقرر ان علم الاول في فعلي ذاتي اشار الى العاطفة بجميع الموجودات
فذكر انه يعقل ذاته بذاته لكونه عاقلا لذاته معقولا لذاته على ما تحقق في النمط الرابع
ويعقل ما بعده يعني المعلول الاول من حيث هو علة لما بعده والعلم التام بالعلة
التامة لانه من غير العلم لكونها مستلزمة لجميع ما يلزمها لذاتها وهذا العلم يتضمن العلم
بلوازمها التي هي معلولاتها الواجبة بوجوبها ويعقل سائر الاشياء الى بعد المعلول
الاول من حيث وقوعها في سلسلة المعلولية النازلة من عنده اما طولا كسلسلة
المعلولات المترتبة المنتهية اليه في ذلك الترتيب او عرضا كسلسلة الحوادث التي لا
ينتهي في ذلك الترتيب لكنها تنتهي الى المرجحة كون الجميع ممكنة محتاجة اليه وهو
احتياج عرضي متساو في جميع آحاد السلسلة فيه بالنسبة اليه اشارة ادراك الاول
للاشياء من ذاته في ذاته هو افضل انحاء كون الشيء مدركا ومدركا ويتلوه ادراك
الجواهر العقلية للاول باشراق الاول ولما بعده منه من ذاته وبعدهما الادراكات
النفسانية التي هي نقش ورسم عن طابع عقلي تبدده المبادي والمناسبات الادراك
اعتبار من حيث هو ادراك واعتبار من حيث هو حال ما للمدرك واعتبار من حيث
هو حال ما للمدرك ويختلف مراتبه لكل واحد من الاعتبارات اما الاول فيه
بحسب ماهيته فيكون تارة احساسا وتارة تخيلا وتارة توهما وتارة
توهما واما الثاني فبحسب التناسب الى المدرك فيكون الادراك الفعلي المقتضى
لكون المدرك فاعلا اتم وجوه من الادراك الانفعالي المقتضى لكونه منفعلا
وايضا لان هذا مفيد وجود وذاك مستفاد من وجود واما الثالث فبحسب النسبة
الى المدرك فيكون المدرك المجرد عن المادة اتم في كونه مدركا من المغموس فيها والمدرك
بعلية اتم من المدرك بمعلوله وكما كان هذا هكذا الان فالعلم التام بالعلة التام يستوجب
للعلم التام بمعلولها ولم يكن العلم التام بالمعلول علة للعلم التام بعلته

هي تام لوجب معلولها المعين من حيث هو هو والمعلول من حيث هو معلول لا يقتضي
علة المعينة انما يقتضي علة ما الوجود بل العلم بالعلة يقتضي العلم بماهية المعلول
وانيته والعلم بالمعلول يقتضي العلم بانية العلة دون ماهيتها كان الكمال الادراك
في ذواتها ادراك الاول لذاته بذاته كما هي ولجميع ما سواه ايضا بذاته من حيث
هو علة تامة لها وهو ايضا افضل انحاء كون الشيء مدركا لانه فعلي ذاتي ومصدر
انحاء كون الشيء مدركا لانه تام حاصل من الوجه الذي يجب ان يحصل ويتلوه ادراك
الجواهر العقلية اما ادراكها للاول فغير ممكن من ذواتها المعلولة الا ان الاول
تعالى معقول لذاته وهي عاقلة لذواتها عقلية باشراق الاول عليها ثم
عللها دون الاول من الاول يعقلها وهي بعقل الاول اياها ويتلوه ادراكات
النفوس المستفادة من طرق الحواس والتخيلات وغيرها وهي كلها رسم ونقش عن
طابع عقلي لان نحو تمام العقل الى النفس عند حصول تصور المعقولات ينطبع
منه فيها بعض تلك الصور بحسب استعداداتها واتصالها بذلك العقل وهي ادراكات
متبددة المبادي لان بعضها يحصل من الاستدلال بالعلة على المعلول وبعضها
بالعكس وبعضها من طرق غيرها ومتبددة المناسبات لانها تارة تنتقل من العلم
بالشيء الى العلم بما يشابهه وتارة الى العلم بما يقابله وتارة على وجوه غيرها
في التصورات الادراكات وقد حصل البيان من جميع ذلك ان الادراك يقع
على اصناف الادراكات بالتشكيك وهم وتنبيه ولعلك تقول ان كانت المعقولات
لا تتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض لما ذكرت ثم قد سلمت ان واجب الوجود يعقل
كل شيء فليس واحدا حقا بل هناك كثرة فنقول انه لما كان يعقل ذاته بذاته
ثم يلزم قيوميته عقلا بذاته لذاته ان يعقل الكثرة لازمة متاخرة لا داخلة في
الذات مقومة جاءت ايضا على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات مباينة او
غير مباينة لا تثلم الوحدة فالاول يعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة
السلوب وبسبب ذلك كثرة الاسماء لكن لا تاثير لذلك في وحدانية ذاته هو تقرير الوهم

ان قيل انك ذكرت ان المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها ببعض بل هي صور
متباينة متقررة في جوهر العاقل وذكرت ان الاول الواجب يعقل كل شيء فاذن
معقولاته صور متباينة متقررة في ذاته ويلزمك على ذلك ان لا يكون ذات الاول
الواجب واحدا حقا بل يكون مشتملا على كثرة وتقرير التنبيه ان يقال ان الاول لما عقل
ذاته بذاته وكان ذاته علة للكثرة لزمه تعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته فتعقله
للكثرة لازم معلول له فصور الكثرة التي هي معقولاته هي معلولاته ولوازمه مترتبة
ترتيب المعلولات فهي متاخرة عن حقيقة ذاته تأخر المعلول عن العلة فذاته ليست
بمتقومة بها ولا بغيرها بل هي واحدة وتكثر اللوازم والمعلولات لا ينافي وحدة علتها
الملزومة اياها سواء كانت اللوازم متقررة في ذات العلة او مباينة له فاذن
تقرر الكثرة المعلولة في ذات الواحد القائم بذاته المتقدم عليها بالعلية والوجود لا يقتضي
تكثره والحاصل ان الواجب واحد ووحدته لا تزول بكثرة الصور المعقولة المتقررة
فيه فهذا تقرير التنبيه وبيان التفصيل ظاهر ولا شك ان القول بتقرر لوازم الاول
في ذاته قول بكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا معا وقول بكون الاول موصوفا
بصفات غير اضافية وقد اسندت على ما ذكرناه الفاضل الشارح وقول بكونه محلا لمعلولاته
الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقول بان معلوله الاول غير مباين لذاته
وبانه لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف
الظاهر من مذاهب الحكماء والقدماء القائلون بنفي العلم عنه هربوا من الالتزام
بقيام الصور المعقولة بذاته والمشاؤون القائلون باتحاد العاقل بالمعقول
انما ارتكبوا ذلك المحالات حذرا من التزام هذه المعاني ولولا اني اشترطت على نفسي
في صدر هذه المقالات ان لا اتعرض لذكر ما اعتقده فيما اجده مخالفا لما اعتقده
لبينت وجه التفصي من هذه المضايق وغيرها بيانا شافيا لكن الشرط املك ومع ذلك
فلا اجد من نفسي رخصة ان لا اشير في هذا الموضع الى شيء من ذلك اصلا فاشير اليه
اشارة خفيفة يلوح الحق منها لمن هو ميسر لذلك اذ ليس العاقل كما لا يحتاج في ادراك

ذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو فلا يحتاج ايضا في ادراكها
تصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو واعتبر
من نفسك انك تعقل شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك ذكر
مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما
تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان تتضاعف الصور فيك
بل ربما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة فقط على سبيل التركيب
واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك بحال العاقل
مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ولا تظنن ان كونك محلا لتلك الصورة
شرط في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست بمحل لها بل انما كان كونك
محلا لتلك الصورة شرطا في حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك اياها
فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول فيك و
معلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله
فاذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه فهو
عاقل اياها من غير ان تكون هي حالة فيه واذا تقدم هذا فاقول قد علمت ان الاول
عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود الا في اعتبار المعتبرين
على ما مر وحكمت بان عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الاول واذا حكمت بكون العلتين
اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين
ايضا اعني المعلول الاول وعقل الاول له شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير يقتضي
كون احدهما مباينا للاول والثاني متقررا فيه وكما حكمت بكون التغاير في العلتين
اعتباريا محضا فاحكم بكونه في المعلولين كذلك فاذن وجود المعلول الاول هو
نفس تعقل الاول اياه من غير احتياج الى صورة مستأنفة تحل ذات الاول
تعالى عن ذلك ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صور
فيها وهي تعقل الاول الواجب ولا موجود الا وهو معلول للاول الواجب

كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها والاول الواجب
يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود
على ما هو عليه فاذن لا يعزب عنه مثقال ذرة من غير لزوم محال من المحالات المذكورة فهذا
اصل ان حققته وبسطته انكشف لك كيفية احاطته تعالى بجميع الاشياء الكلية والجزئية
ان شاء الله تعالى وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ولولا ان تلخيص هذا البحث على الوجه
الشافي يستدعي كلاما بسيطا لا يليق ان يورد امثاله على سبيل الحواشي لذكرت ما فيه كفاية
لكن الاقتصار ههنا على هذا الايماء اولى **اشارة** الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل
الكليات من حيث تجب باسبابها منسوبة الى مبدأ نوعه في شخصه تتخصص به كالكسوف
الجزئي فانه قد يعقل وقوعه بسبب توافي اسبابه الجزئية واحاطة العقل بها وتعقلها
كما تعقل الكليات وذلك غير الادراك الجزئي الزماني الذي يحكم انه وقع الآن
او قبله او يقع بعد بل مثل ان يعقل ان كسوفا جزئيا يعرض عند حصول القمر وهو جزئي
ما في مقابلة كذا ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه
وقع او لم يقع وان كان معقولا له على النحو الاول لان هذا ادراك آخر جزئي يحدث
مع حدوث المدرك ويزول مع زواله وذلك الاول يكون ثابتا الدهر كله وان
كان علما بجزئي وان العاقل لان يعقل كون القمر في موضع كذا وهو في كونه في موضع
كذا يكون كسوف معين في وقت معين من زمان اول الحال المحدود وعقله لذلك
امر ثابت قبل كون الكسوف ومعه وبعده فان ادراك الجزئيات على وجه
كلي لا يمكن ان يتغير وهي ادراكها على وجه جزئي يتغير بها ليس ان الاول تعالى
بل كل عاقل فانما يدرك الجزئيات من حيث هو عاقل على الوجه الاول دون الثاني
وادراكها على الوجه الثاني لا يحصل الا بالاحساس او التخيل او ما يجري مجراهما
من الآلات الجسمانية وقد يوهم ذلك قول كليهم الادراك وجزئيه تعلق بكلية
التصورات الواقعة فيه وجزئيتها ولا مدخل للتصديقات في ذلك فان قولنا هذا
الانسان قول هذا القول في هذا الوقت جزئي وقد [illegible] للقول جزئي

كل وقت يتغير فيها الاحكام الانسان والقول والوقت بالجزئيات الكلية وكل جزئي
يتعلق بحكم فله طبيعة توجد في شخصه انما تقتصر تلك الطبيعة جزئيته لا يدركها العقل
ولا يشار وليها البرهان والحد بسبب انضمام مع الاشارة الحسية اليها او ما يجري ذكر
مجراها من المخصصات التي لا سبيل الى ادراكها الا بالحس وما يجري مجراه فان اخذت
تلك الطبيعة مجردة عن تلك المخصصات صارت كلية يدركها العقل ويشير ولها
البرهان والحد وكان الحكم المتعلق بها غير كونها جزئية باقيا بحاله الا ان يكون
الحكم متعلقا بالامور المخصصة من حيث هي مخصصة واذا ثبت هذا فنقول كل ما ادرك
علل الكائنات من حيث انها طبائع وادرك احوالها الخاصة واحكامها كتقلبها
وتباينها وتقابلها وتباعدها وتركبها وتحللها من حيث هي متعلقة بتلك الطبائع
وادرك الامور التي تحدث معها وبعدها وقبلها من حيث يكون الجميع اعني اوقات تجددها
بعضها على وجه لا يشوبه شيء اصلا فقد حصل عنده صورة العالم منطبقة على جميع كليه
وجزئياته الثابتة والمتجددة المنتظمة الخاصة بوقت دون وقت كما عليه الوجود
غير مغاير اياه في شيء ويكون تلك الصورة بعينها منطبقة على عوالم اخر لو حصلت
في الوجود مثل هذا العالم بعينه فيكون صورته كلية منطبقة على الجزئيات الحادثة في
ازمنتها غير متغيرة بتغيرها فهكذا يكون ادراك الجزئيات على الوجه الكلي ولنعود الى
شرح الكتاب فقوله الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات اشارة
الى ادراكها من حيث هي طبائع مجردة عن المخصصات المذكورة وقيدها بقوله
من حيث تجب باسبابها ليكون الادراك لتلك الاشياء مع كونه كليا يقينيا غير
ظني ثم قال منسوبة الى مبدأ نوعه في شخصه اي منسوبة الى مبدأ طبيعة النوع التي
موجودة في شخصه وذلك لانها غير موجودة في غير ذلك الشخص بل هي مع كونها
موجودة في غيره والمراد ان تلك الاشياء انما تجب باسبابها من حيث هي طبائع
ايضا ثم قال تتخصص به اي تتخصص تلك الجزئيات بطبيعة ذلك المبدأ وانما نسبها
الى مبدأ كذلك لان الجزئي من حيث هو جزئي لا يكون معلولا للطبيعة غير جزئية ولا الطبيعة علة له
من حيث هو كذلك وباقي
كلامه ظاهر الى
قوله

وهو ان العاقل لان يعقل كون القمر في موضع كذا الى آخره وعناه ان من يعقل ان
بين كون القمر في اول الحمل مثلا وبين كونه في اول جوزهر التنور يكون كسوف معين في
وقت محدود من زمان كونه في اول الحمل كالوقت الذي سار القمر فيه من اول الحمل
عشر درجات فانما يكون يعقل ذلك العاقل لتلك الامور امرا ثابتا قبل وقوع الكسوف
ومعه وبعده فظهر من هذا البيان ان تحديد زمان الكسوف بزمان اول الحال الى
كون القمر في اول الحمل واجب فان وقت الكسوف انما تحدد به او بما يجري مجراه وليس
بزمان غير محتاج اليه كما ظنه الفاضل الشارح **تنبيه واشارة** قد تتغير
الصفات للاشياء على وجوه هذا الفصل يشتمل على تقسيم الصفات الى اضافتها
وبيان ما يتغير منها بتغير الامور الخارجة عن ذات الموصوف وما لا يتغير ليستدل
بذلك على نفي الصنف الاول عن الواجب الاول جل ذكره وتلك القسمة ان يقال الصفة
اما ان يكون متقررة في الموصوف غير مقتضية لاضافة الى غيره واما ان يكون مقتضية
لاضافة الى غيره وليست متقررة في ذاته واما ان يكون متقررة ومقتضية للاضافة
معا وهي تنقسم الى ما لا يتغير بتغير المضاف اليه والى ما يتغير بتغيره فهذه اربعة اصناف
قوله منها مثل ان يسود الشيء الذي كان ابيض فكذلك يا تيا لصفة متقررة غير مضافة
هذا هو الصنف الاول من الاربعة وهو ظاهر والصنف الثاني غير مذكور في هذا
الفصل قوله ومنها مثل ان يكون الشيء قادرا على تحريك جسم ما فلو عدم ذلك
الجسم استحال ان يقال انه قادر على تحريكه فاستحال هذا ان عن صفته ولكن من غير
تغير في ذاته بل في اضافته فان كونه قادرا صفة له واحدة وتلحقها اضافة الى
امر كلي من تحريك اجسام بحال ما مثلا لزوما اوليا ذاتيا وقد دخل في ذلك زيد وعمرو
وحجارة وشجر وحجر دخولا ثانيا فليس كونه قادرا متعلقا بهذه الاضافات
المعينة تعلق ما لا بد منه فانه لو لم يكن زيد اصلا في الامكان ولم يتوجه اضافة
القوة الى تحريكه ابدا انما تغير ذلك في كونه قادرا على التحريك فاذن اصل كونه
قادرا لا يتغير بتغير احوال المقدور وعليها من الاشياء [illegible] بل انما يتغير الاضافات

الخارجية فقط فهذا القسم كالمقابل للذي قبله وهذا هو الصنف الثالث وهو الصفة
المتقررة في الموصوف المقتضية لاضافة الى شيء من خارج الا انها لا تتغير بتغير ذلك
الشيء في الخارج وان كانت تتغير اضافته الى ذلك الشيء وهي كالقدرة التي هي صفة
بالذات بسببها يمكن ان يصدر عن تلك الذات شيء وهي تقتضي كون القادر مضافا
الى مقدوره عليه ولا تتغير بتغير المضاف اليه فان القادر على تحريك زيد لا يصير غير قادر
في ذاته عند انعدام زيد ولكن تتغير اضافته تلك فانه خرج لا لكونه قادرا على
تحريك زيد وان كان قادرا في ذاته والسبب في ذلك ان القدرة تستلزم الاضافة
الى امر كلي لزوما اوليا ذاتيا والى الجزئيات التي تحت ذلك الكلي لزوما ثانيا
غير ذاتي بل بسبب ذلك الكلي والامر الكلي الذي تتعلق الصفة به لا يمكن ان
يتغير فلاجل ذلك لا تتطرق التغير الى الصفة واما الجزئيات فتتغير وتتغير
بتغيرها الاضافات الجزئية المتعلقة بها وهذا الصنف كالمقابل للاول
لانه صفة متقررة ذات اضافة والاول متقررة عارية عن الاضافة قوله
ومثل ان يكون الشيء عالما بان شيئا ليس ثم يحدث الشيء فيصير عالما بان الشيء ليس
فتتغير الاضافة والصفة المضافة معا فان كونه عالما بشيء مما يختص بالاضافة
هي انه اذا كان عالما بمعنى كلي لم يكن ذلك بان يكون عالما بجزئي بل يكون
العلم بالشيء على ما هو عليه يلزم اضافة مستانفة وهيئة للنفس مستحدثة لها اضافة
مستجدة مخصوصة غير العلم بالمقدم وغير هيئته بحيث لا كما كان في كونه قادرا له
هيئة واحدة اضافات شتى فهذا اذا اختلف حال المضاف اليه عدما
ووجودا وجب ان يختلف حال الشيء الذي له الصفة لا في اضافة الصفة بنفسها
فقط بل وفي الصفة التي يلزمها تلك الاضافة ايضا وهذا هو الصنف الرابع
وهو الصفة المتقررة في الموصوف المقتضية لاضافة فيها الى شيء من خارج حال
تتغير بتغير ذلك الشيء في الخارج وهي كالعلم فانه صورة متقررة في العالم مقتضية
للاضافة [illegible] العلوم فان العالم بكون زيد في الدار وذلك لان

بتغير علمه بخروجه
الدار

لان العلم انما يستلزم الاضافة الى المعلوم المعين ولا يتعلق بمجرد ذاك المعلوم بعد التعلق
الاول بخلاف القدرة فان القدرة تتعلق بالمقدور الكلي اولا وبسببه بالمقدور
الجزئي الذي هو تحت ذلك الكلي ثانيا اما العلم اذا تعلق بالكلي فلا يتعلق بالجزئي
الذي هو تحت ذلك الكلي البتة الا اذا استوفت العلم وتجدد فيتعلق بذلك الجزئي
تعلقا آخر ومثاله العلم بان الحيوان جسم لا يقتضي بانفراده العلم بكون الانسان جسما
ما لم يقترن الى ذلك علم آخر وهو العلم بكون الانسان حيوانا فاذن العلم بكون الانسان
جسما علم مستانف له اضافة مستانفة وهيئة جديدة للنفس لها اضافة جديدة غير
العلم بكون الحيوان جسما وغير هيئته تحت ذلك العلم ويلزم من ذلك ان يختلف حال الموصوف
بالصفة التي يكون من هذا الصنف باختلاف حال الاضافات المتعلقة بها لا في الاضافات
فقط بل وفي نفس تلك الصفة قوله فالبسيط موضوعا للتغير لم يجز ان يعرض له تبدل
بحسب القسم الاول ولا بحسب القسم الثالث واما بحسب القسم الثاني فقد يجوز في اضافات
بعيدة لانه لا تغير في الذات لا تخرج من احكام الصفات او بعضها وهي كلها
وهي ان كلها لا يكون موضوعا للتغير لا يجوز ان يتبدل صفاته المتقررة العارية
عن الاضافة ولا صفاته المتقررة المتعلقة بالاضافة الا بتغيرها بتغير الاضافة ويجوز
ان يتبدل اضافاته اللازمة لصفاته المتقررة التي لا تتغير بتغير تلك الاضافات وتلك
تكون تلك في اضافات بعيدة لازمة لزوما ثانيا ولا يمكن ان تكون في اضافات
لازمة لزوما اوليا فان التغير فيها يقتضي التغير في نفس تلك الصفات وخرج بطل الذات
موضوعة للتغير فهذا اتم كلامه واتمامه القصد بالنسبة للقسم المذكورة وبالاشارة
لهذا الحكم الكلي واعترض الفاضل الشارح بان الاضافات موجودة عندهم
فاذا جوزوا التغير فيها فلم لا يجوزونه في الصفات الحقيقية ليس بوارد لانهم
بينوا ان الاضافة التي يجوز تغيرها ليست مما يتعلق بها الموصوف ولا الصفة
المتقررة فيه بالذات بل بالعرض ومعناه ليس الا وقوع الشيء الذي يطرأ له
الاضافة عارضة لها كالقدرة على تحريك زيد [illegible] لها كالقدرة

على التحريك مطلقا على ان وجود الاضافة هو كون الشيء بحيث يعقل له امر بالقياس
الى غيره ولا يكون لذلك الامر وجود غير هذا المعنى فلا يكون شيء بحيث يعقل
له الشيء بل يحدث فيه تغير في الامر المعقول فقط تكملة كونك يمينا وشمالا لا هو اضافة
محضة وكونك قادرا وعالما هو كونك في حال متقررة في نفسك يتبعها اضافة لازمة
ولاحقة فانت بهاتين وحال مضافة لا ذو اضافة محضة اشارة الى الصنف الباقي
من الاصناف الاربعة وذكر الفرق بينه وبين الصنف الآخر من التي لا تتبس
بعضها ببعض وذلك ظاهر تذنيب فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات
علما زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان تتغير
بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر
هذا الحكم كالنتيجة لما قبله وهو انا حصلنا من انفسنا في قولنا واجب الوجود ليس
بموضوع للتغير على ما ثبت في النمط الرابع الى الحكم الكلي المذكور وهو قولنا
كل ما ليس بموضوع للتغير فلا يجوز ان يتبدل صفاته على التفصيل المذكور ثم ان
هذا الحكم يوهم منافقته للقول بان الكل معلول للواجب العالم بذاته فالعلم بالعلة
يوجب العلم بالمعلول فذكر رفعا لهذا الوهم انه يجب ان يكون علمه بالجزئيات
على الوجه الكلي الذي لا يتغير بتغير الازمنة والاحوال واعلم ان من السابقة لشبه
سابقة الفقهاء من تخصيص بعض الاحكام العامة باحكام تعارضها في الظاهر
وذلك لان الحكم بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ان لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم
باحاطة الواجب بالكل وان كان كليا وكان الجزئيات المتغيرة من جملة معلولاته
اوجب ذلك الحكم بان يكون عالما بها لا محالة فالقول بانه لا يجوز ان يكون عالما به
لامتناع كون الواجب موضوعا للتغير تخصيص لذلك الحكم الكلي بحكم آخر عارضه في
بعض الصور وهذا دأب الفقهاء ومن يجري مجراهم ولا يجوز ان يقع امثال
ذلك في المباحث المعقولة لامتناع تعارض الاحكام فيها والصواب ان يوضح
بيان هذا [illegible] آخر وهو ان يقال العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولا
يوجب الاحساس به

وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالآلات الجسمانية كالحواس
وما يجري مجراها والمدرك بذلك الادراك يكون موضوعا للتغير لا محالة اما ادراكها على الوجه
الكلي فلا يمكن ان يكون الا بالعقل والمدرك بهذا الادراك يمكن ان لا يكون موضوعا
للتغير بل كلها هو عاقل يمتنع ان يدركها من جهة ما هو عاقل على الوجه الاول ويجب
ان يدركها على الوجه الآخر قوله وكيف لا يكون عالما بكل شيء لان كل شيء لازم له بوسط
او بغير وسط يتأدى اليه بعينه قدره الذي هو تفصيل قضائه الاول تأديا واجبا
اذ كان ما لا يجب لا يكون كما علمت هذا تأكيد لما حكم به من احاطته بالكل وانما قوله قدره
لما كان صور جميع الموجودات الكلية والجزئية التي لا نهاية لها حاصلة من حيث هي
معقولة في العالم العقلي بابداع الاول الواجب اياها وكان ايجاد ما يتعلق منها
بالمادة في المادة على سبيل الابداع ممتنعا لان هو غير متناهية لقبول صور متنافية
معا فضلا عن تلك الكثرة وكان الجود الالهي مقتضيا لتكميل المادة بابداع تلك
الصور فيها واخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل قدر بلطيف حكمته
زمانا غير متناه في الطرفين يخرج فيه الاموز من القوة الى الفعل واحدا بعد واحد
فتصير الصور في جميع ذلك الزمان موجودة في موادها والمادة كاملة بها ولما تقرر
ذلك فاعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة
ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية
مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء في التنزيل في قوله عز من قائل وان من شيء الا
عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم والجواهر العقلية وما معها موجودة
في القضاء والقدر مرة ولكنها باعتبارها بوجهها مما معها موجود فيهما مرتين
وهناك نظر في قول الشيخ ان كل شيء يوجده الاول بوسط او بغير وسط يتأدى
قدره الذي هو تفصيل قضائه الاول الى ذلك الشيء بعينه تأديا واجبا بحسب
الوجوب اشارة فالعناية هي احاطة علم الاول بالكل وبالواجب ان يكون
عليه الكل حتى يكون على احسن النظام وبان ذلك [illegible]

الموجود في المعلوم على احسن النظام من غير انبعاث قصد وطلب من الاول
الحق فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير
في الكل هذا الفصل يشتمل على تفسير العناية وهو ظاهر وقد مر في النمط السادس
انتفاء ذكر ذلك واما ايراده هيهنا كي يعود ذكر ان العالي لا يفعل لغرض في السافل على
ليعلم ان نظام الموجودات كيف صدر عن الاول من غير قصد واعاده هيهنا
بعد نفي ادراك الجزئيات المتغيرة عنه ليعلم ان النظام الموجود في تلك
الجزئيات كيف صدر عنه وموضع هذا البحث هو هذا الموضع واما ايراده
في النمط السادس لغرض ما وهو ازالة الوهم المذكور ولذلك بدا كلامه
بقوله لا تجد مخلصا ان طلبت وبدا الكلام هيهنا بتفسير المراد قال الامور
الممكنة في الوجود منها امور يجوز ان يتعرى وجودها عن الشر والخلل والفساد
اصلا ومنها امور لا يمكن ان تكون فاضلة فضيلتها الا ويكون بحيث يعرض
منها شر ما عند ازدحام الحركات ومصادمات المتحركات وفي القسمة
امور شريرة اما على الاطلاق واما بحسب الغلبة واذا كان الجود المحض مبدأ
لفيضان الجود الخيري الصواب كان وجود القسم الاول واجبا فيضانه
مثل وجود الجواهر العقلية وما يشبهها وكذلك القسم الثاني فانه يجب فيضانه
فان في ان لا يوجد خير كثير ولا يوجد لئلا يوجد شر قليل شرا كثيرا فذلك مثل خلق
النار فان النار لا يعقد فضيلتها ولا يكمل معونتها في تتميم الوجود الا ان
يكون بحيث تؤدي وتؤلم ما يتفق لها مصادفته من اجسام حيوانية وكذلك الاجسام
الحيوانية لا يمكن ان يكون لها فضيلتها الا ان يكون بحيث يمكن ان يتادى
احوالها في حركاتها وسكوناتها واحوال مثل النار في تلك احيانا الى اجتماعات
ومصادمات مؤذية وان يتادى احوالها واحوال الامور التي في العالم
الى ان يقع لها خطاء في عقد ضار في المعاد او في الحق او فرط هيجان غالب عليها
[illegible] ويكون القوى المذكورة لا يقع غناؤها
او يكون بحيث يعرض لها عند المصادمات عارض

وغلبة هيجان ذلك في اشخاص من اشخاص الناس ووقت اقل من اوقات
السلامة ولان هذا معلوم في العناية الاولى فهو كالمقصود بالعرض فالشر داخل
في القدر بالعرض كانه مثلا مرضي به بالعرض اقول لما فرغ عن بيان ادراك الاول
الواجب لجميع الاشياء وكان البحث عن كيفية دخول الشر في قضائه من المباحث
المتعلقة بذلك اراد ان يشير اليه وبحث ان نحقق ماهية الشر قبل الخوض في المطلوب
فنقول الشر يطلق على امور عدمية من حيث هي غير مؤثرة كفقدان كل شيء ما من شانه
ان يكون له مثل الموت والفقر والجهل وعلى امور وجودية كذلك كوجود ما يقتضي
منع المتوجه الى كمال عن الوصول اليه مثل البرد المفسد للثمار والسحاب الذي
يمنع القصار عن فعله وكالافعال المذمومة مثل الظلم والزنا وكالاخلاق
الرذيلة مثل الجبن والبخل وكالالام والغموم وغير ذلك واذا تاملنا في ذلك وجدنا
البرد في نفسه من حيث هو كيفية ما او بالقياس الى علته الموجبة له ليس بشر بل هو
كمال من الكمالات انما هو شر بالقياس الى الثمار لافساده امزجتها فالشر بالذات هو
فقدان الثمار كمالاتها اللائقة بها والبرد انما صار شرا بالعرض لاقتضائه ذلك
وكذلك السحاب وايضا الظلم والزنا ليسا من حيث هما امران يصدران عن قوتين كالقوة
الغضبية والشهوية مثلا بشرين بل هما من تلك الحيثية كمالان لتلك القوتين انما
يكونان شرا بالقياس الى المظلوم او الى السياسة المدنية او الى النفس الناطقة
الضعيفة عن ضبط قوتها الحيوانية فالشر بالذات هو فقدان اولئك الاشياء
كمالها واما اطلاقه على اسبابها بالعرض لتاديتها الى ذلك وكذلك القول في الاخلاق
التي هي مباديها وكذلك الالام فانها ليست بشرور من حيث هي ادراكات لامور
ولا من حيث وجود تلك الامور في انفسها او صدورها عن عللها انما هي شرور بالقياس
الى المتالم لفقدانه اتصال عضو من شانه ان يتصل فاذن قد حصل من ذلك ان
الشر في ماهيته عدم وجود او عدم كمال لموجود من حيث ذلك العدم غير لائق به او
غير مؤثر عنده فان الموجودات ليست من حيث هي [illegible]

بالقياس الى الاشياء العادمة كمالاتها لا لذواتها بل لكونها مؤدية الى تلك الاعدام
فالشرور امور اضافية بالقياس الى افراد اشخاص معينة واما في انفسها بالقياس الى الكل
فلا شر اصلا وهو بعد تقرير هذا البحث الى الشرح فنقول الاشياء بحسب اعتبار
وجود الشر وعدمه ينقسم الى ما لا شر فيه اصلا والى ما فيه ما هو شر كثيرا وما ليس بشر
والى ما ليس فيه ما ليس بشر اصلا والقسم الثاني ينقسم الى ما يغلب فيه ما ليس بشر على
ما هو شر فيه والى ما يتساويان فيه والى ما يغلب فيه ما هو شر ومن جملة اقسام
الاول ما لا شر فيه اصلا وهو موجود فان الموجودات التي لا تشتمل على امر
بالقوة كالعقول لا شر فيها اصلا والثاني ما يغلب ما ليس بشر على ما هو شر وهو ايضا
موجود فان الموجودات التي لا يمكن ان تكون على كمالاتها اللائقة بها الا
ويكون بحيث يعرض منها عند ملاقاتها لما يخالفها منع ذلك المخالف عن كماله كالنار
فانها لا يمكن ان تكون بالغة في احراقها الا ويكون بحيث يعرض منها منع لبعض الاجزاء
المركبات بالاحراق تكون لا محالة من هذا الصنف وظاهر ان شر هذا الموجود
يكون من شانها الاحالة والاستحالة والكون والفساد وهي قليلة بالقياس الى الكل
وموضع الشرور المشتمل لغيره وفي البعض ممنوعا عن كمالاته ايضا فيها قليل
فانه لا يعرض الا في اجزاء العناصر وبعض المركبات وفي بعض الاوقات واما
الاقسام الثلاثة الباقية التي يكون شرا محضا او يغلب الشر فيها او يساوي ما ليس
بشر ما هو شر فغير موجودة لان الموجودات الحقيقية والاضافية في الموجودات
لا محالة يكون اكثر من الاعدام الاضافية فيها حاصلة على الوجه المذكور وقد نبه الشيخ
اشار الى القسم الاول بقوله الامور الممكنة في الوجود الى قوله ومصادمات
المتحركات والى الثاني اشار فيه بقوله وفي القسمة امور شريرة اما على الاطلاق
او بحسب الغلبة واحتج على وجوب الاول بقوله واذا كان الجود المحض الى قوله
واوقات اقل من اوقات السلامة فاوقعه في الامثلة الالم والاذى الحاصلين
بالحيوان [illegible] في المعاد الذي يعرض لها من حيث هي جسمانية

بل من حيث هي انسان والامور التي يعرض لها بسبب قوته الحيوانية شر في امر ونقص
في امر المعاد الذي الاخلاق الرذيلة والملكات الذميمة فان هذه الاشياء اعظم
ما ينسب الى الشرور وعقد ذكر ان اجزاء العالم المختلفة الصور والقوى المركوزة المختلفة
الافعال لا غنى عنها الا ان يكون بحيث يعرض لها هذه الثلاثة مثل هذه الاشياء وذكر
اهلها الموصوفان كانت كثيرة بالعرض ثم ذكر ان هذه الشرور معلوم في العناية الاولى
فهي مقصودة لا بالذات بل بالعرض ومرضي بها لا من حيث هي شرور بل من حيث هي لوازم
خيرات كثيرة لا يمكن ان يكون منفكة عنها قال الفاضل الشارح هذا البحث ساقط عن
الفلاسفة والاشاعرة لانه لا يستقيم الا مع القول بالاختيار والحسن والقبح العقليين
كما هو مذهب المعتزلة اما مع القول بالايجاب او نفي الحسن والقبح عن الافعال الالهية
لا يكون السؤال لم على افعاله واردا فاذا خوض الفلاسفة فيه من جملة الفضول والجواب
ان الفلاسفة انما يبحثون عن كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات فيبحثون على ان الصادر
عنه ليس بشر فان صدور الخيرات الكلية الملاصقة للشرور الجزئية شر ليس بشر ثم قال انهم يعولون
على كون الشر عدما وهو ليس بصحيح لانهم ان ارادوا به تفسير اللفظ على اصطلاحهم
فلا حاجة الى الاستدلال وان ارادوا احد العدم على الشر فهم محتاجون قبل ذلك الى
معرفة ماهية الشر لان التصديق مسبوق بالتصور وعلى تقدير صحة الاستدلال لا يفي
هذا المقام بحاصل الاستدلال لانهم مثلات لا يعتد بها والجواب انهم انما يبحثون
عن ماهية الشيء الذي يعبر عنه الجمهور بلفظ الشر فينظرون في وجوه استعمالاتهم ويبحثون
ما يدخل في تلك الماهية بالذات عما ينسب اليها بالعرض ليتحقق الماهية حاصلة من غيرها
وظاهر ان البحث على هذا الوجه صحيح وليس باستدلال عقلي غايته ما في الباب انه
بني على امر فيه وجوه الاستعمال التي لا طريق لها الا الاستقراء ثم ان الفاضل الشارح
حكم بان الشر هو الالم وهو وجودي وان الخير هو اللذة او عدم الالم يعني
السلامة واما ضعف اللذة واطال الكلام في بيان ان الالم في الوجدان اكثر
من اللذات وهو يقتضي كون الشر غالبا ثم ذكر [illegible]

الكلم الا ان يقولوا قول من يقول ثم خلق الله الخلق باطل لانه تعالى
خالق لذاته لا لعلة وهو شائع في القول بتعليل الشر فاذن خوضهم في ذلك
من باب الفضول اقول لا حاجة بنا ههنا الى ايراد جوابه فان تحقيق الامر كما
قاله **وهم وتنبيه** ولعلك تقول ان اكثر الناس الغالب عليهم الجهل وطاعة
الشهوة والغضب فلم صار هذا الصنف منسوبا بانهم الى انه نادر فاسمع ان كما
ان احوال البدن ثلثة جال البالغ في الجمال والصحة وحال المتوسط في الجمال والصحة
وحال القبيح وحال المسقام او السقيم فالاول والثاني ينالان من السعادة
العاجلة البدنية قسطا وافرا او معتدلا او يسلمان كذلك حال النفس فيها
ثلثة حال البالغ في فضيلة العقل والخلق وله الدرجة القصوى في السعادة الاخروية
وحال من ليس له ذلك كما في المعقولات الا ان جملة ليس على الجملة القبيحة في
المعاد وان كان ليس له كثير حظ من العلم حسب الشيخ في المعاد الا انه في جملة اهل السلامة
ونيل حظ ما من خيرات الاجل ولكل كالمسقام والسقيم هو عرضة الاذى في
الاخرة وكل واحد من الطرفين نادر والوسط فاش غالب واذا اضيفت اليه
الطرف الثاني صار للاسر التي غلبه وافرغ لما كان قوى الانسان التي
يجبها يصدر الافعال الاداة عنه وتصير بسببها سعيدا او شقيا بل لما طبعه
وغضبه وشهوته وكانت السعادة والشقاوة العاجلتين مسخرة بالقياس
الى الاجلتين وكان الغالب على الناس بحسب النظر الظاهر اضدادها ينبغي ان
يكونوا اعلى بحسب هذه القوى في الجهل وطاعة الشهوة والغضب سبق الوهم
الى كون الاكثر من اشقياء الاشقياء في الاجل فذلك يصح عليه الشر في نوع الانسان
الذي هو اشرف انواع الكائنات فازال الشيخ هذا الوهم بان وجود
الجهل الذي هو ضد اليقين اعني الجهل المركب الراسخ نادر كوجود اليقين والعلم
الثاني هو الجهل البسيط الذي لا يضر في المعاد كثير ضرر وكذلك في التوقي
... فيه الشرف فالعامة نادر لوجودهما والعام
الثاني هو الاخلاق
التي هي غالبة
العقل

والرذالة وشبه الشيخ هذه الاحوال بالابدان في الجمال والصحة الثابتة
او في القبح والمرض العارضين او في الحالة المتوسطة بينهما ثم بين ان الوسط مع احد
الطرفين غالب فاذن الشر ليس بغالب وذكر ان الشقاوة الابدية مختص بالطرف
الاخس على ما يجي بيانه وهو معنى قوله واخر كالمسقام والسقيم هو عرضة للاذى في
الاخرة يقال هو عرضة الشيء وعرضة للشيء اذا كان منتصبا للشيء لا يزول عن ذلك الشيء
لعرضه وباقي عباراته ظاهرة **تنبيه** ولا يبعد عندك ان السعادة في الاخرة
نوع واحد ولا يبعد عندك انها لا تنال اصلا الا بالاستكمال في العلم وان كان ذلك
يجعل نوعها نوعا اشرف ولا يبعد عندك ان مقارنة الخطايا بالكلية لعصمة النجاة بل
انما يهلك الهلاك السرمدي ضرب من الجهل وانما يعرض للعذاب المحدود ضرب من الرذيلة
وحد منه وذلك في اقل اشخاص الناس ولا تصغ الى من يجعل النجاة وقفا على عدد
معدودة من الجهل والخطايا مصروفا الى الابد واستوسع رحمة الله وستسمع لهذا فضل
بيان يريد تبيين كون الشقاوة الابدية مختصة بالطرف الاخس وهو ظاهر وقوله
بالكلية لعصمة النجاة اي قاطعة والعصمة ههنا اسم لما يعتصم به الانسان اي يتمسك به
لئلا يسقط وقوله انما يهلك الهلاك السرمدي ضرب من الجهل والرذيلة دال
على انهما اما يقتضيان شقاوة منقطعة ولا يقتضيان شقاوة اصلا واما
قال واستوسع رحمة الله ملاحظا لقوله تعالى ورحمتي وسعت كل شيء فان فيه دلالة
على شمولها للعلوم وعلى تخصيصها لاهل الطرف الاشرف بها **وهم وتنبيه**
او لعلك تقول مثلا الحكمة ان براءة القسم عن لحوق الشر يكون جوابا بانه لو برئ
عن ان يحقه ذلك لكان شيئا غير هذا القسم ولكان القسم الاول وقد فرغ عنه
وانما هذا القسم احد وضعه حاليا يمكن ان يكون الخير الكثير يتعلق به الا وهو
بحيث يلحقه شر بالضرورة عن المصادمات الحادثة فاذا برئ عن هذا حد
جعل غير نفسه ولكان النار جعلت غير النار والماء غير الماء وذلك وجه هذا
القسم وهو على صفته المذكورة غير لائق بالجود ... ان العقل عن ...

بالوعد لو اجرينا على ظواهرها لاقتضت القول بعقاب جسماني وارد على البدن الحسي
من خارج على ما يوصف في التفاسير والاخبار واشار الشيخ الى ذلك ايضا بقوله
واما العقاب الذي يكون من جهة اخرى من مبداء له من خارج فحديث اخر اي انه على
الوجه المشهور لو كان حقا لكان سمعيا ثم اراد ان يذكر ان ذلك ايضا على تقدير تسليم
كونه سمعيا كما يقتضيه ظاهر النقل ليس مما لا يجوز وقوعه في الحكمة الالهية اي ليس بشر
فقال ثم اذا سلم معاقب من خارج فان ذلك ايضا يكون حسنا واراد بالحسن
الخير المقابل للشر لما ذهب اليه المتكلمون في باب الحسن والقبح واستدل على ذلك بان وجود
التخويف في مبادي الافعال الانسانية حسن نافع في اكثر الاشخاص والانفاذ يذكر
التخويف بعقوبة الجرم تاكيد للتخويف ومقتضى لازدياد النفع فهو ايضا حسن ثم نزاه
هذا التعذيب انما يكون شرا بالقياس الى الشخص المعذب وكونه خيرا بالقياس الى
الاكثرين من نوعه لا يلتفت للعناية الكلية لاجل الكل اي لا ينظر اليه فهذا ايضا
من جملة الخير الكثير الذي يلزمه شر قليل واستشهد بقطع العضو لصلاح البدن فان الحكم
بعقوبته كذلك وان كان محملا على شرايط هو المذهب عند الجمهور وقد تبين من ذلك ان ما ورد به
التنزيل اذا حمل على ظاهره لم يكن مخالفا للاصول الحكمية وبعض المتكلمين المنكرين لتلك
الاصول كالمعتزلة انما يريدون تحليل ذلك على وجه اخر وهو قولهم تكليف العباد واجب على الله
او حسن منه لغرض في ذلك صلاح حالهم العاجلة والاجلة والوعد والوعيد على
الطاعة والمعصية حسنان لغرض ترغيبهم الى الطاعة وتبعيدهم عن معصيته وتعذيب
العاصين على الاصرار حسن والاخلال بالانتقام للمطيعين ظلم قبيح الى اشباه ذلك مما يتوجه
على مقدمات مشهورة مشتملة على تحسين بعض الاحكام وتقبيح بعضها بحسب العقل يعدونها
من البديهيات وقد ذكر الشيخ ان تلك المقدمات ليست من الاوليات بل اكثرها
اراء محمودة اشتهرت لكونها مشتملة على مصالح الجمهور ويمكن ان يقع فيها ما يصح بالبرهان
بحسب بعض العاقلين الا ان المتحاضرين الانسانية على ما مر في المنطق فاذن بناء
بيان احكام افعال الواجب عليها ... من ...

وهم وتنبيه ولعلك ايضا تقول ان كان القدر علم العقاب فما حوله
ان العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلم هو كالمرض للبدن على نهمه فهو لازم
من لوازم ما ساق اليه الاحوال الماضية التي لم يكن من وقوعها بد ولا من وقوع
ما تبعها واما ان يكون من جهة اخرى من مبداء له من خارج فحديث اخر ثم اذا سلم
معاقب من خارج كان ذلك ايضا يكون حسنا لانه قد كان يجب ان يكون التخويف موجودا
في الاسباب التي تثبت ضبطه في الاكثر والتصديق بما كمل التخويف فاذا عرض من اسباب
القدر عارض فواحد منتهى التخويف واعتبر ذوو الكثير مطلقا وانها بالجرم وجب
التصديق لاجل الخير العام وان كان غير ملائم لذلك الواحد ولا واجبا من المختار
رحيم لو لم يكن هناك الا جانب المبتلى بالقدر ولم يكن له في المنسوبة الجزئية
مصلحة كلية عامة كثيرة لكن لا يلتفت للعناية الكلية لاجل الكل كما لا يلتفت للحكم
لاجل الكل حسنة العضو يولم لاجل البدن لكليته ليسلم واما ما يورد من
حديث الظلم والعدل ومن حديث افعال يقال انها من الظلم وافعال مقابلها ووجوب
ترك هذه وللاقدام على فعل ذلك من المقدمات الاولية فغير واجب وجوبا
اوليا كليا بل اكثره من المقدمات المشهورة التي اجمع عليها اوثبتت المصالح ولعل
منها ما يصح بالبرهان بحسب بعض العاقلين فاذا اعتبرت الحكم به وعلمت الى الواجب
وهذا اشبهها واستعرضت من اصناف المقدمات في موضع اخر تدبر السوال انه
قال ان كان الافعال الانسانية صادرة عنه على سبيل الوجوب لتمثلها في سائر
الجزئيات في العالم العقلي ولوجوب حدوث ما يحدث منها في هذا العالم مطابقا لما
يقدر هناك فلم يعاقب الانسان على ما يصدر عنه على سبيل الوجوب والعقاب عند
اولى المجوابية بعضها القواعد الحكمية وهو قوله ان العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلم
هو كالمرض للبدن على نهمه ولازم وقوعه ما ينبغي وهو ظاهر وهذا النوع
من العقاب انما يكون للنفس الانسانية بسبب ملكاتها الرديئة الراسخة فيها
... الى نظائر على الافق اكثر الايات
الواردة في الكتب
الالهية

أما أولاً فلأنه مبني على وجوب التعويض وكان تعالى إن كان القادر على العقاب
يجوز أن تعالى أن كان القادر على التعويض ويكون حكمهما واحداً فإذن لا يجوز أن
يجعل أن يجعل أحدهما مقدماً في بيان اللغو وأما ثانياً فلأنه لا يمشي على قول
المليين لأنهم يحكمون بكون المالكين ممن يحال عنه أعمهم الكرم الناجين وكان
غرضه تمشية قولهم بل الجواب الصحيح أن تعالى إن العقاب انتقام العدو وطلب
على ما تعتقده العترة باطل وأقول على الأول القول بالقدر على ما ذهب إليه
الحكماء هو وجوب كون الجزئيات مستندة إلى أسبابها الممكنة بخلاف القول
بالقدر على ما ذهب إليه الأشاعرة من المتكلمين لأنهم يقولون لا فاعل ولا مؤثر
في الوجود إلا الله والجواب الذي ذكره الشيخ كان موافقاً لأصوله فإن صدور الأفعال
مستند عنده إلى قدرته وإرادته وكلاهما مستندان إلى أسبابهما ومن أسباب إرادة
فعل الخير التخويف فإذن وجود التخويف في الأسباب المقتضية للخير واجب مع كونه
من القدر والتعليل صحيح على ما ذكره الشيخ وهو لا ينافي كونه من القدر لأن جميع ما
في القدر معلل عنده وأما على أصول الأشاعرة فلما لم يكن للتخويف أثر كان التعليل
باطلاً على ما ذكره الفاضل الشارح وأما سقوط الكلام عنهم في القدر سقوط
التعليل على الإطلاق وقد ذكر ... لا يسأل عما يفعل وعلى الثاني أن الشيخ لا
يريد بتمشيته قواعد متكلمي المليين على ما صرح به بل يريد تمشية ما نطقت به الكتب
الإلهية في هذا الباب وليس فيما أورده من التنزيل حكم بأن المالكين أكرم الناجين
بل يمكن أن يوجد فيه ما ينافي هذا الحكم **النمط الثامن في البهجة و
السعادة** البهجة السرور والنضرة والسعادة ما يقابل الشقاوة والمراد
منها الحالة التي يكون أو يحصل لذوي الخير والكمال من جهة الخير والكمال **وهم وتنبيه**
إنه قد يسبق إلى الأوهام العامية أن اللذات القوية المستعلية هي
الحسية وأن ما عداها لذات ضعيفة وكلها خيالات غير حقيقية وقد يمكن أن
ينبه من جملتهم من له تمييز ما فيقال له أليس ألذ ما تصفونه من هذا القبيل هو المنكوحات

والمطعومات وأمور تجري مجراها وأنتم تعلمون أن المتمكن من غلبة ولو في أمر خسيس
كالشطرنج والنرد قد يعرض له مطعوم ومنكوح فيرفضه لما يعتاضه من لذة الغلبة
الوهمية وقد يعرض مطعوم ومنكوح لطالب العفة والرياسة مع صحة جسمه في صحبة
حشمة فينفض اليد منهما مراعاة للحشمة فتكون مراعاة الحشمة آثر وألذ لا محالة هناك
من المطعوم والمنكوح وإذا عرض للكرام من الناس الالتذاذ بإنعام يصيبونه
آثروه على الالتذاذ بمشتهى حيواني متنافس فيه وآثروا فيه غيرهم على أنفسهم
مسرعين إلى الإنعام به وكذلك فإن كبير النفس يستصغر ألم الجوع والعطش عند المحافظة
على ماء الوجه ويستحقر هول الموت ومفاجأة العطب عند مناجزة المبارزين
وربما اقتحم الواحد منهم على عدد دهم ممتطياً ظهر الخطر لما يتوقعه من لذة الحمد ولو
بعد الموت كأن ذلك يصل إليه وهو ميت فقد بان أن اللذات الباطنة مستعلية على
اللذات الحسية وليس ذلك في العاقل فقط بل وفي العجم من الحيوانات فإن من كلاب
الصيد ما يقتنص على الجوع ثم يمسكه على صاحبه وربما حمله إليه والراضعة من الحيوانات
تؤثر ما ولدته على نفسها وربما خاطرت حامية عليه أعظم من مخاطرتها في ذات حمايتها
نفسها فإذا كانت اللذات الباطنة أعظم من الظاهرة وإن لم تكن عقلية فما قولك
في العقلية العطب الهلاك والاقتحام الدخول من غير روية والدهم العدد الكثير
واعلم أن من المشهورات أن السعادة هي اللذة فقط ثم إن العوام يظنون
أن اللذة هي المدركة بالحواس الظاهرة وأما المدركة بغيرها فتارة ينكرون
تحققها وينسبونها إلى الخيالات لا حقيقة لها وتارة يستحقرونها بالقياس إلى
الحسية فنبه الشيخ في هذا الفصل على وجود لذات باطنة هي أقوى من الحسية الظاهرة
بوجوه منها أن لذة الغلبة المتوهمة ولو كانت في أمر خسيس ربما تؤثر على اللذات فيظن
أنها أقوى اللذات الحسية ومنها أن لذة تيسر الحشمة والجاه تؤثر أيضاً عليها
ومنها أن الكريم يؤثر لذة إيثار الغير على نفسه فيما يحتاج ضرورة على اللذة التمتع بها
ومنها أن كبير النفس يؤثر لذة الكرامة المتوقعة من محافظة ماء الوجه أو من الاقتحام

على الأهوال مع عدم العلم بنيلها على اللذات الحسية إلى حد تحقير آلام الجوع والعطش وتحقير
أهوال الموت والهلاك معها وهذه صفات نفسانية فالنها كبرى مشهورة
هي أن كل ما هو آثر عند شخص فهو ألذ بالقياس إليه لأن اللذة مؤثرة والمؤثر
ألذ فينتج أن اللذات الباطنة مستعلية على الحسية ولما كانت اللذات الباطنة
المذكورة هي وأنه نبه على أن من الحيوانات ما يشارك الإنسان في ذلك فإن كلب
الصيد يؤثر اللذة الوهمية التي ينالها من توقع إكرام صاحبه إياه على لذة الأكل
والراضعة من الحيوانات تؤثر اللذة الوهمية التي توجد لها من تصور سلامة ولدها
على سلامة نفسها ثم تدرج من ذكر إلى المقصود فذكر أن اللذات الباطنة الحيوانية
لما كانت أعظم من الظاهرة فإن يكون العقلية أعظم منها أولى وذلك لأن قوة اللذة
وضعفها بحسب قوة الإدراك وضعفه فإن اللذة إدراك ما على ما سيأتي **تذنيب**
فلا ينبغي لنا أن نستمع إلى من يقول إنا لو حصلنا على حالة لا نأكل فيها ولا نشرب
ولا ننكح فأي سعادة تكون لنا والذي يقول هذا فيجب أن يبصر ويقال له يا مسكين
لعل الحالة التي للملائكة وما فوقها ألذ وأبهج وأنعم من حال الأنعام بل وكيف يمكن
أن يكون لإحديهما إلى الأخرى نسبة يعتد بها القائلون بأن السعادة هي اللذة
الحسية يكون السعادة كل منتهى الكمالات للنفس الإنسانية الكاملة بعد الموت ويلزمهم
على رأيهم ذلك أن لا يكون غير الحيوان الآكل والشارب والناكح سعيداً أصلاً
ولما كان غرض الشيخ من الرد عليهم إثبات تلك السعادة وكان ما ذكر في الفصل السابق
مقتضياً لعدم مذهبهم صرح في هذا الفصل بالرد عليهم بإثبات تلك السعادة
وكذلك وسمه بالتذنيب ثم نبه على مقصوده بالمقايسة بين حال الملائكة وما فوقها
وبين حال الأنعام معها بحسب الكمال والخير الموجود فيهما فإن النسبة بينهما بعيدة جداً
بل لا نسبة لإحديهما إلى الأخرى لعدم الاشتراك بين كماليهما في الماهية **تنبيه**
أن اللذة هي إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك
والألم هو إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر يريد التنبيه على ماهية
اللذة والألم المتميز
بالنظر الحكمي أن
السعادة

بالمعنى الذي فهمه الجمهور للذوات العاقلة التي منها النفوس الحيوانية وكذلك الشقاوة
لا بهما فذكر أن اللذة هي إدراك ونيل وإنما قال الإدراك فقدم شرح اسمه وأما النيل
فهو الإصابة والوجدان وإنما لم يقتصر على الإدراك لأن إدراك الشيء قد يكون
لحصول صورة تساويه وهو مثله لا يكون إلا لحصوله ذاته واللذة لا تتم بحصول ما يساوي
اللذيذ بل إنما يتم بحصول ذاته وإنما لم يقتصر على النيل لأنه لا يدل على الإدراك إلا
بالمجاز وإنما أوردهما معاً لفقدان لفظ يدل على المعنى المقصود بالمطابقة وقدم اللفظ
الدال بالحقيقة وأردفه بالمخصص الدال بالمجاز وإنما قال لوصول ما هو عند المدرك
ولم يقل لما هو عند المدرك لأن اللذة ليست هي إدراك اللذيذ فقط بل هي إدراك حصول
اللذيذ للملتذ ووصوله إليه وإنما قال ما هو عند المدرك كمال وخير لأن الشيء قد يكون
كمالاً وخيراً بالقياس إلى شيء آخر وهو لا يعتقد كماليته وخيريته فلا يلتذ به وقد لا يكون
كذلك وهو يعتقد فيلتذ به فالمعتبر كماليته وخيريته عند المدرك لا في نفس الأمر والكمال
والخير ههنا أعني المعتبرين في الغرض بهما حصول شيء لما من شأنه أن يكون ذلك الشيء
له أي حصول شيء يناسب شيئاً ويصلح له أو يليق به بالقياس إلى ذلك الشيء والفرق
بينهما أن ذلك الحصول بعينه لا محالة براءة ما من القوة لذلك الشيء فهو من كمال الاعتبار
فقط كمال وباعتبار كونه مؤثراً خير والشيخ إنما ذكرهما لتعلق معنى اللذة بهما وكرر ذكر
الخير لأنه يفيد تخصيص لذلك المعنى وإنما قال من حيث هو كذلك لأن الشيء قد يكون
كمالاً وخيراً من جهة دون جهة والالتذاذ به يختص بالجهة التي هو بها كمال وخير فضل ما بين
اللذة ومقابلها أعني الألم كما ذكر وهما أقرب إلى التحصيل من قولهم اللذة إدراك الملائم
والألم إدراك المنافي فلذلك عدل الشيخ عنه إلى ما ذكر في هذا الموضع قال الفاضل
الشارح تعريف اللذة بالخير الذي هو عند الشيخ أمر وجودي يرجع إلى قولنا اللذة
إدراك الموجود وكذلك يكون الألم إدراك المعدوم فذلك باطل أما في اللذة
فإن إدراك الاحتراق للأعضاء في الأصول المكي وما يشبهها ليست بلذات
مع أنها موجودات وأما في الألم فلأن العدم لا يحس به ... تفسير الخير باللذة

او ما يكون وسيلة اليها على ما هو المشهور رجع التعريف الى قولنا اللذة هي ادراك
اللذة او ما يكون وسيلة اليه وان الكمال ايضا ان حمل على حصول شيء لشيء من شانه
ان يكون له وكان من حقه ان يعلم من شانه ان يكون له امكان ايضا فيه لزم ان يكون
الجهل والسواد والرذائل كمالات قال والتحقيق ان تصور ماهية اللذة والالم
بديهي غني عن التعريف واقول ما ذكرناه من تفسير قول الشيخ غني عن ايراد الاجوبة
لدفع الشكوك والوجه في ذكر ماهية اللذة والالم مع كونهما غنيتين عن التعريف ما ذكرناه •
في باب الادراك بعينه قوله وقد يختلف الخير والشر بحسب القياس قال الشيخ الذي
هو عند الشهوة خير هو مثل المطعم الملائم والملبس الملائم والذي
هو عند الغضب خير فهو الغلبة والذي هو عند العقل خير فتارة وباعتبار فالحق
وتارة وباعتبار فالجميل ومن العقليات نيل الشكر ووفور المدح والحمد والكرامة وبالجملة
فان همم ذوي العقول في ذلك مختلفة مراده بيان ان الخير الواقع في ذكر ماهية اللذة •
هو الخير الاضافي الذي لا يعتبر الا بالقياس الى الغير وذكر الخيرات المنسوبة الى
القوى الثلث التي تتعلق الافعال الارادية بها اعني الشهوة والغضب والعقل وتبع
قوله في الخير العقلي تارة وباعتبار فالحق وتارة وباعتبار فالجميل ان الحق خير
عند كون العاقل قابلا لما فوقه بالقياس الى قوته النظرية والجميل خير عند كونه
متصرفا فيما دونه بالقياس الى قوته العملية واراد بقوله ومن العقليات
نيل الشكر ووفور المدح والحمد الخيرات التي تكون للعقل بحسب مشاركة القوى
وهي التي تختلف الهمم فيها لاختلاف احوال تلك القوى اما العقل الصرف
فلا يختلف البتة قوله وكل خير فانه بالقياس الى شيء ما فهو الكمال الذي يختص
ويخص باستعداده الاول اراد الفرق بين الخير والكمال مذكرا ان الخير المضاف
الى شيء هو الكمال الخاص الذي يقتضيه ذلك الشيء باستعداده الاول
والشيء لا يقتضي شيئا ولا يميل اليه الا اذا كان ذلك الشيء مؤثرا بالقياس اليه
فكذلك يدل على اشتمال الخير على اعتبار كونه مؤثرا الكمال واما قوله باستعداده
الاول

فمعناه ان الشيء قد يكون له استعدادات لقبول ما يطرأ على الذات ولا يكون الذي
يجيء ويكمل الشيء باستعداده الثاني خيرا بالقياس الى ذاته بل يكون خيرا الى ذلك الاستعداد
الطارئ كالانسان فانه يستعد في فطرته لاقتناء الفضائل ثم يطرأ عليه ما يعوجه
لاقتناء الرذائل فيصير بحسب الاستعداد الثاني ولا يكون هي خيرا بالقياس الى ذاته
مع الاستعداد الاول والعجب ان الفاضل الشارح ذهب في هذا الموضع بعد ان صرح
الشيخ بان الخير هو كالمقيد بقيد ما الى ان كلام الشيخ مشعر بان الخير والكمال واحد ويختص
ذكر كل منهما بمعنى غير الآخر قوله وكل لذة فانها تتعلق بامرين بكمال خيري وبادراك له
من حيث هو كذلك لما فرغ عن تحقيق معنى اللذة ذكر حاصل هذا البحث وهو ان اللذة
متعلقة بشيئين احدهما وجود كمال خيري والآخر ادراك له من حيث هو كذلك فان
المطلوب في هذا النمط مبني عليه وهم وتنبيه ولعلك تقول ان من الكمالات والخيرات ما
لا يلتذ به اللذة التي تناسبه مثل الصحة والسلامة فلا يلتذ بهما ما يلتذ بالحلو وغيره
فجوابه بعد المسامحة والتسليم ان الشرط كان حصولا وشعورا جميعا ولعل المحسوسات
اذا استقرت لم يشعر بها على ان المريض والوصب يجد عند الثوب الى الحالة
الطبيعية منها فجأة غير خفي التدريج لذة عظيمة الوصب المرض الطويل يقال وصب
الشيء اي دام ومنه قوله تعالى وله الدين واصبا والثوب الرجوع الى الحالة
بعد الذهاب والمفاجأة اللقاء على غرة والغرض من هذا الفصل ايراد شك على
شرح اللذة المذكورة وهو ان الصحة والسلامة كمال وخير مع انا لا نلتذ بهما وايراد
الجواب عنه بعد التسليم على سبيل المسامحة وهو ان الادراك الذي هو شرط في اللذة
ليس هناك بحاصل فان استقرار المحسوسات يذهل النفس عن احساسها والشيء
انما يحس مع التجدد المقتضي للادراك لذيذا فان صرا تنبيه اللذيذ قد يصير بحيث
كراهة بعض المرضى للحلو فضلا عن ان لا يشتهي اشتهاء شافيا وليس ذلك قاطعا
فيما اسلفناه انه ليس خيرا في تلك الحال اذ ليس تبرمه من حيث هو خير كان الفصل الاول
كان مشتملا على الجواب على النقض الوارد على شرح اللذة [illegible] الامر من اللذة بحسبه

. بها اللذة وهو الادراك فهذا الفصل يشتمل على الجواب على النقض الوارد عليه بسبب
اعتبار الامر الثاني وهو حصول الكمال والخير بالقياس الى الملتذ وان لم يكن هذا
النقض متوهما انه يوهم فان الجمهور لا ينكرون لذة الحلو بسبب كراهة المريض
له بخلاف النقض مشتملا على وهم وتنبيه بخلاف الاول تنبيه اذا اردنا ان نستظهر
في البيان من غشاوة ما يسلف عنه اذ الظن لكنهم نقول فلنا ان اللذة ادراك
ادراك لكذا من حيث هو كذا ولا شاغل ولا مضاد للمدرك فانه اذا لم يكن فارغا
سالما امكن ان لا يستمر بالشرط الاعز السالم تمتع عليه المعدة اذا عاف الحلو
والماعز الغادر في تشنج المعلق جدا ايضا في الطعام اللذيذ وكل واحد منها اذا نال
مانعه عادت لذته وشهوته وتأذى بتأخر ما هو الآن يكرهه عاف الطعام اي كرهه
والغرض من هذا الفصل ان الشرح المذكور يمكن ان يزاد فيه قيد آخر فلا يكون النقوض
المذكورة عليه وهو ان لا شاغل ولا مضاد للمدرك اي يكون المدرك فارغا
عن الشاغل سالما عن المضاد والشاغل كالامتلاء المانع عن الالتذاذ بالطعام
والمضاد كالكيفية المانعة لذوق المريض عن الالتذاذ بالحلاوة والباقي ظاهر
تنبيه وكذلك قد يحضر السبب المؤلم ويكون القوة الدراكة ساقطة كما في قرب الموت
من المرض او معوقة كما في الخدر فلا يتألم به فاذا استيقظت القوة او زال العائق عظم
الالم يريد ان ينبه على حال الالم ايضا فذكر ان اللذة كما لا تحصل مع وجود الملذ عند
عدم الادراك به فالالم ايضا لا يحصل مع وجود المؤلم عند عدم الادراك به
وهو ظاهر تنبيه انه قد يصح اثبات لذة ما يعقل وكفى اذا لم يتح المعنى الذي
يسمح ذوقا جاز ان لا يجد اليها شوقا وكذلك قد يصح ثبوت اذى ما يعقل وكفى اذا
لم يتح المعنى الذي يسمح بالمقاساة كان في الجواز ان لا يحس عنها بالغ الاحتراز او مثال
الاول حال العنين عند لذة الجماع ومثال الثاني حال من لم يقاس وجع الآلام
عند الحمية يريد بيان ان العلم بوجود اللذة وان كان يقينا فهو لا يوجب الشوق اليها
ايجاب الاحساس بها والعلم بوجود الالم وان كان يقينا فهو ايضا لا يوجب الاحتراز عنه

ايجاب الاحساس به وذلك لان معرفة المحسوسات بحدودها العقلية لا تقتضي ادراكها اقتضاء
الاحساس بها والعلم بامر شانه ان يشاهد لا يبلغ درجة المشاهدة ولذلك قيل
ليس الخبر كالمعاينة وجعل مرتبة علم اليقين دون مرتبة عين اليقين ولذلك لم يقتصر الشيخ
في ذكر ماهية اللذة والالم على ذكر الادراك دون النيل على ما مر واهل المشاهدة يسمون
نيل اللذات العقلية ذوقا وتجابها المقاساة والشيخ استعمل لفظ الذوق ههنا
في جميع اللذات ولم يعبر عنه بنيل اللذة او الاحساس باللذة لان ذلك ممتنع كما ترى
في اللغة فان معنى الادراك والنيل وما يجري مجراهما داخل في مفهوم اللذة كما مر تنبيه
كل مستلذ به فهو سبب كمال يحصل للمدرك هو بالقياس اليه خير ثم لا شك في ان
الكمالات وادراكاتها متفاوتة فكمال الشهوة مثلا ان يتكيف العضو الذائق
بكيفية الحلاوة مأخوذة عن مادتها ولو وقع مثل ذلك لا عن سبب خارج كانت اللذة
قائمة وكذلك الملموس والمشموم ونحوهما وكمال القوة الغضبية ان تتكيف النفس بكيفية
غلبة او كيفية شعور باذى يحصل في المغضوب عليه وللوهم التكيف بهيئة ما يرجوه او
يذكره وعلى هذا سائر القوى وكمال الجوهر العاقل ان يتمثل فيه جلية الحق الاول قدر
ما يمكنه ان ينال منه ببهائه الذي يخصه ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه مجردا عن
الشوب مبتدأ فيه بعد الحق الاول بالجواهر العقلية العالية ثم الروحانية السماوية
والاجرام السماوية ثم ما بعد ذلك تمثلا لا يباين الذات فهذا هو الكمال الذي يصير
الجوهر العقلي بالفعل وما سلف هو الكمال الحيواني والادراك العقلي الحقي يعز الى الكنه
عن الشوب والحسي مشوب كله وعدد تفاصيل العقلي لا يكاد يتناهى والحسية محصورة
في قلة وان كثرت فبالاشد والاضعف ومعلوم ان نسبة اللذة نسبة للمدرك الى المدرك
والادراك الى الادراك فنسبة اللذة العقلية الى الشهوانية نسبة جلية الحق الاول
وما يتلوه الى نشر كيفية الحلاوة وكذلك نسبة الادراكين ثم بين الادراكات العقلية
وبيان انها اكمل من الحسية وهذا اول البحث عن مطالب هذا النمط وغرضه
ان يقال ان كل لذة ادراك لكمال خيري يحصل للمدرك [illegible] الامر تحصل به اي كل ما بعد

لكن لا يكون مستجمعا لتلك الشرائط مثلا لا يكون عالما بان حصول مثل هذه العلوم
خير له او لا يكون عالما بما هو خير له ثم انه اذا استجمع الشرائط فلا يلزم انه يكون عالما بكمال
اللذة فانا نرى كثيرا من المتعلمين الذين لم يتعلموا الا اشياء معدودة يبتهجون
بها اشد ابتهاج ويؤثرون الاشتغال بها على ملك الدنيا وما فيها فضلا
عن لذة مطعم او منكح تنبيه الان اذا كنت في البدن وفي شواغله وعوائقه
فلم تشتق الى كمالك المناسب او لم تتألم بحصول ضده فاعلم ان ذلك منك لا منه
وفيك من اسباب ذلك بعض ما نبهت عليه يريد ان ينبه على اجل اشكال يرد في
هذا الموضع وهو ان يقال كل من يشتاق الى الكمالات المستتبعة للذات انما
يتألم بحصول اضداد تلك الكمالات لها كالباصرة فانها تشتاق الى النور
وتتألم من الظلمة فان كانت المعقولات كمالات للنفس الانسانية فما بالها لا تشتاق
الى حصولها ولا تتألم بحصول الجهل المضاد لها فذكر في حله ان سبب فقدان الاشتياق
وعدم التألم بالجهل راجع الينا لا الى المعقولات موجودة فينا عن شواغل بدنية
واحال بيانه الى ما سبق وهو ان اشتغال النفس بالمحسوسات يمنعها عن الالتفات
الى المعقولات وما لم يتنبه عليها لم تجد ذوقها فلم يحصل لها شوق اليها واما اضدادها
فلما كانت مستمرة الوجود غير متجددة وكانت النفس مشغولة بغيرها لم يكن مدركة بها فلم
يكن متألما بها تنبيه واعلم ان هذه الشواغل التي هي كما علمت من انها انفعالات
وهيئات تلحق النفس بمجاورة البدن ان مكنت بعد المفارقة كنت بعدها كما كنت
قبل لكنها يكون كالالام ممكنة كان عنها شغل فوقع اليها نزاع فادركت حينئذ
ما هي منافية وذلك الالم المقابل لمثل تلك اللذة الموصوفة وهي الم النار الروحانية
فوق الم النار الجسمانية يريد ان ينبه على بقاء الامور المضادة لكمالات النفس
الانسانية التي هي اسباب الشقاوة فيها بعد الموت وعلى حصول التألم بها
مع حصول سببه وعلى ان تلك الالام اشد من الالام البدنية والغافلة طالما
تنبيه ثم اعلم ان ما كان من رذيلة النفس من جنس نقصان الاستعداد للكمال
الذي

يرجى بعد المفارقة فهو غير مجبور واما كان بسبب غواش غريبة فيزول ولا يدوم بها
التعذيب يريد بيان مراتب الاشقياء وقدم لذلك مقدمة وهي ان رذائل قوى الكمال
النفس يكون لا محالة لعدم استعدادها وعدم الكمال له يكون اما لاجل عدم كمال نقصان
غريزة العقل او وجود لكمال امور مضادة للكمالات وهي اما راسخة او غير
راسخة فهذه اقسام ثلاثة مشتركة في كونها رذائل وهي اسباب النقصان وكل واحد منها
يكون اما بحسب القوة النظرية واما بحسب القوة العملية فيصير ستة فالذي يكون بسبب نقصان
الغريزة بحسب القوتين معا فهو غير مجبور بعد الموت ولا يكون بسببها تعذيب
وهو الذي ذكره الشيخ والذي يكون بحسب القوة النظرية فيكون راسيا فهو ايضا
غير مجبور لكن يدوم به التعذيب لانه الجهل المركب المضاد لليقين الذي صار صورة للنفس غير
مفارقة عنه والشيخ لم يذكر هذا القسم في هذا الفصل لكنه ايضا داخل
بوجه تحت النقصان الذي حكم الشيخ عليها بانه غير مجبور والبلية الباقية غير النظرية
غير الراسخة كاعتقادات العوام والمقلدين والعملية الراسخة وغير الراسخة كالاخلاق
والملكات الردية المستحكمة وغير المستحكمة فهي التي يكون بسبب غواش غريبة فيه وجميعها
تزول بعد الموت اما العوام فحتما واما لكونها هيئات مستفادة من الافعال والامزجة
فتزول بزوالها لكنها تختلف في سرعة الزوال وبطئه ويختلف
فيه التعذيب بها بعد الموت في الكم والكيف بحسب الاختلاف تنبيه واعلم ان رذيلة
النقصان انما تتأذى بها نفس تشتاق الى الكمال وذلك الشوق تابع لتنبيه يفيده الاكتساب
والبله بنجوة من هذا العذاب وانما هو للجاحدين والمهملين والمعرضين عما الحق به اليهم
من الحق فالبلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء ولعله ان يريد هذا الفصل
بيان ان المقتصرين يتعذبون بنقصانهم سواء دام تعذيبهم او لم يدم والبلهاء الذين هم ناقصون
الذين لا يشعرون بنقصانهم فتقدير الشغل بالسلامة العرفية فلا يكون لها شوق الى
كمالاتها لانهم لا يعرفونها اصلا في الحكم بان للنفوس كمالات حقيقية ليس بها ولا لها
شوق اليها في الحقيقة والكتب تكون ان لها كمالا لا انها ان لم تكتسب الكمال

فلا تكونوا اما اكتسبت ما يضاد الكمال فصارت شاهدين لكمالاتها من حيث الماهية
وان كانت معترفة من حيث الانسانية او اشتغلت بما يصرفها عن اكتساب الكمال مع الشعور
بمخالف له فصارت معرضة عنه او لم تشعر بشيء من العلوم لكنها تكاسلت فيها فاتها الكمال
فصارت مهملة اياه فهؤلاء اعني في مثله الشقي ن الذين يعذبون بفقدانهم
لاشتياقهم الى الكمالات الغائبة عنهم وانما حصل ذلك الشوق لهم بالكسب يعني
قاصر عن الوصول الى المشتاق اليه وهو فقط انهم البلهاء امنوا بهم حالا الى الجاحدين
وهم الذين يعذبون دائما فقط واما اعني النفوس الساذجة فهم الذين وصفهم الشيخ
بالبله والابلهية التي هو الذي غلب عليه سلامة الصدر وقلة الاهتمام مشتق من العيش
الابله اي قليل الاهتمام وهولاء لا يعذبون لانهم عارون عن كمالاتهم غير مشتاقين
اليها واعترض الفاضل الشارح بان النفوس ذوات العقائد الباطلة الجازمة
بانها حقة اذا فارقت الابدان وان جاز ان يزول عنها ذلك الجزم فلا يجب ايضا
زوال العقائد الباطلة عنها ورح يصير من اهل النجاة ولئن لم يجب فلا يكون لها
شعور بنقصانها كما لم يكن قبل الموت فلا يكون مشتاقة متعذبة به والجواب ان
النفوس الكاملة بمثل صور المعقولات فيها على ما هي عليه فانها انما يلتذ بشعورها بهذه
الكمالية ووجدانها ما ادركته على الوجه الذي ادركته فكانها كانت ذوات
ادراك فحفظ صارت مع ذلك ذوات شعور بذلك الذي ادركته واما النفوس التي حصلت
اضداد الكمال فيها واعتقدت انها كمال ووجدت الوصول الى ما ادركته فانها
لا محالة تشعر بعد الموت بما رجته فتخيب وتصير متعذبة بفقدان ما رجت الوصول
اليه لا بزوال الجزم عنها قال والعارفون المتنزهون اذا وضع عنهم درن
مقارنة البدن وانفكوا عن الشواغل خلصوا الى عالم القدس والسعادة
وانتقشوا بالكمال الاعلى وحصلت لهم اللذة العليا وقد عرفتها يريد بالعارف
الكامل بحسب القوة النظرية وبالمتنزه الكامل بحسب القوة العملية فان كمال القوة
العملية هو التجرد عن العلائق الجسمانية واطلاق الدرن على الشبث البدنية
استعارة لطيفة فانها
تمنع النفس

عن الانتقاش بالكمال التام كما يمنع الدرن الثوب عن الانصباغ التام وانما قال
خلصوا الى عالم القدس لانهم كانوا ذوي علم به وقبل اذ ذوي عين لحالاتهم كانوا
فذهبوا الى ذلك العالم وكذا لا بالكلية فذهبوا الان بالكلية فحصلت لهم اللذة العليا
التي ذكرها من قبل من الفصول قال وليس هذا الالتذاذ مفقودا من كل وجه والنفس في
البدن بل المنغمسون في تأمل الجبروت المعرضون عن الشواغل يصيبون وهم في الابدان
من هذه اللذة حظا وافرا قد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شيء هذا اخبار عن وجود
اللذة الحقيقية قبل الموت وتنبيه على انها من العقل وانها محققة من يجد كيبهم والناظر
غنيتو عن الشرح قال والنفوس السليمة التي على الفطرة ولم يفظظها مباشرة الامور
الارضية الجاسية اذا سمعت ذكرا روحانيا يشير الى احوال المفارق غشيها غاشي
شائق لا يعرف سببه واصابها وجد مبرح مع لذة مفرحة يفضي ذلك بها الى حيرة ودهش
وذلك للمناسبة وقد جرب هذا تجربة شديدة وذلك من افضل البواعث ومن كان
باعثه فانما يتم عليه الابتهاج الاستبصار ومن كان باعثه طلب الحمد والمنافسة
اقتنع بما بلغه الغرض فهذا حال اللذة العارف مرتبة بالنفوس السليمة التي هي على الفطرة
النفوس التي لم تنتقش فيها الحق ولم تتدنس بالعقائد المخالفة للحق ولم يغلظها اي
تغلظها والغلظ من الرجال الغليظ والجاسية الشديدة الغليظة تعالى جساوة
بالتمزاي صلبت وغشيها اي غطاها ووجد مبرح اي شديد تعالى ضربه ضربا اي
بشين وبرح به الامر اي جهده والمنافسة الرغبة في الشيء على وجه المباراة في الكرم
والمقصود من هذا الفصل بيان حال المستعدين للكمال وقوله ومن كان باعثه
اياه اي من كان باعثه على طلب الكمال مناسبة ذاته للكمال لم يقنع الا بالوصول
التام اليه ومن كان باعثه شيئا غيره لكنه قنع عن حصول غرضه قال واما البله
فانهم اذا تنزهوا خلصوا من البدن الى سعادة تليق بهم ولعلهم لا يستغنون
فيها عن معاونة جسم يكون موضوعا لتخيلات لهم ولا يمتنع ان يكون ذلك جسما سماويا
او ما يشبهه ولعل ذلك يفضي بهم اخر الامر الى الاستعداد للاتصال السعيد الذي للعارفين

والثاني يستلزم اتصال البعض وبقاء البعض غير متصل وبعود الحلقه
العدد والثالث لا يخلو اما ان يتصل نفس واحدة بابدان اكثر ولهذا يكون
حيوان واحد هو بعينه غير وهذا محال او يبقى بعض الابدان المستعدة للنفس بلا نفس
وهو ايضا محال او يتصل بعض النفوس ببعض الابدان او يكون للبعض الاخر
سوى ان ويلزم محال لان الاول هو اتصال تلك النفوس ببعض تلك الابدان دون بعض
من غير اولوية والثاني حصول النفس ببعض الابدان المستعدة دون بعض من غير اولوية
وان اتصلت النفس المفارقة بعد حدوث حالة المفارقة عن ذلك البدن فلا يخلو
اما ان يكون زمان الانفصال والاتصال ويلزم على الاول اتصال نفسين بيدن واحد وعلى
الثاني وجود بدن مستعد للنفس معطل عنها واما ان يتصل النفس بعد المفارقة
بزمان فجواز كونه معطلا في زمان يستلزم جواز ذلك في سائر الازمنة ولا يحتاج الى القول
بالتناسخ وايضا لا يخلو اما ان يكون اتصالها ببدن موقوفا على حدوث مزاج
مستعد او لم يكن ويلزم على الاول حدوث نفس اخرى مع حدوث ذلك المزاج وبعوده
المحالات المذكورة وعلى الثاني ان يختص اتصاله بزمان دون زمان مع تساوي
الازمنة بالنسبة اليه وهو محال وقد تمت الحجة الباسطة والشيخ اشار الى هذه الاقسام
بقوله ثم ابسط عنايتها البرهان واي الاصول المعتمدة في مسائل المحالات اللازمة
المذكورة بقوله واستغن بما كتبناه في مواضع اخر لنا اشارة اجل مبتهج بشيء هو الاول
بذاته لانه اشد الاشياء ادراكا لاشد الاشياء كمالا الذي هو بريء عن طبيعة الامكان
والعدم وهما منبعا الشر ولا شاغل عنه والعشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضرة
ذات ما والشوق هو الحركة الى تتميم هذا الابتهاج اذا كانت الصورة متمثلة من
وجه كما تتمثل في الخيال غير متمثلة من وجه كما يتفق ان لا يكون متمثلا في الحس حتى يكون تمام
التمثيل الحسي للامر الحسي وكل مشتاق فانه قد نال شيئا ما وفاته شيء واما العشق
فمعنى اخر فالاول عاشق لذاته معشوق لذاته عشق من غيره او لم يعشق ولكنه
ليس لا يعشق من غيره بل هو معشوق لذاته من ذاته ومن اشياء كثيرة غيره لما فرغ
عن بيان احوال
النفوس

في المعاد وقد تقرر فيما مضى ان وقوع اللذة على ما تطلق عليه حقيقة للسابقين وبين ارادة
ان يبين ان الجواهر العاقلة ما يكون وقد ذكر انها مرتبة في حسن ما اشتملت عليها من صفات مراتب الواجب
الاول واما ترك لفظ اللذة واستعمل لها الابتهاج لان اطلاق على الواجب
الاول وما يليه ليس بمتعارف عند الجمهور واما كان الاول اجل مبتهج بشيء لان كماله
هو الكمال الحقيقي لا غير وادراكه هو الادراك التام فقط فحصلت العبارة المذكورة
يكون ابتهاجه بذاته اجل الابتهاجات على الاطلاق واعلم ان كل خير مؤثر وادراك
المؤثر من حيث هو مؤثر حب له والحب اذا افرط سمي عشقا وكلما كان الادراك اتم
والمدرك اشرف حيث كان العشق اشد والادراك التام لا يكون الا مع الوصول
التام فالعشق التام لا يكون الا مع الوصول التام ويكون ذلك على ما قرر لذة تامة
وابتهاجا تاما فاذن العشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضور ذات ما اعني المعشوق
ثم لما كان الشوق عندنا من لوازم العشق نبه على الفرق بينهما بالافتراق والشوق
ايضا فذكر انه الحركة الى تتميم هذا الابتهاج ولا يتصور ذلك الا اذا كان المعشوق
حاضرا من وجه غائبا من وجه ثم اثبت العشق الحقيقي للاول وبين الحصول معناه هناك
فانه الخير المطلق وادراكه لذاته اتم الادراكات وعلم ان عن الاطلاق هذا
اللفظ عليه وان كان غير مستعمل عند الجمهور لانه مستعمل في عرف الالهيين من الحكماء و
المحققين ثم اجرى الشوق ونزهه عن الشوق لانه لا يمكن ان يغيب عنه شيء وبين
انه عاشق لذاته معشوق لذاته من غيره ومن عشق غيره وانه معشوق ايضا لغيره
بحسب ادراكه العز له واعترض الفاضل الشارح بان الحب اذا كان هو الادراك
كان قولكم ادراك الكامل يوجب محبته اسندلالا بالشيء على نفسه وان كان غيره
فادراك الاول لكماله مختلف لادراك غيره لكماله لكن على الحيثيات لا الكثرة اكا
في الاحكام فاذن يجوز ان يكون ادراك الخير موجب للحب وادراكه غير موجب
والجواب ان الحب ليس هو الادراك فقط بل هو ادراك المؤثر من حيث هو مؤثر
وادراك الكامل انما يوجب محبته لكون الكمال مؤثرا فلما كان الكمال وادراكه موجودين

لما فرغ عن بيان احوال النفوس الكاملة والمستعدة للكمال والجاهلة في المعاد
اراد ان يبين حال النفوس الخالية عن الكمال وعما ينافيه وهي نفوس البله
في هذا الفصل واعلم ان من القدماء من زعم انها تفنى لان النفوس انما تبقى بالصور
المرتسمة فيها فالخالية عنها معطلة ولا معطل في الوجود لكن الدليل الدال على
بقاء النفوس الناطقة ينفي هذا المذهب ثم القائلون ببقائها قالوا
انها تبقى غير متأذية لخلوها عن اسباب التأذي والكمال ودون الشقاوة فانها
في سعة من رحمة الله ويوافق هذا المذهب ما ورد في الخبر وهو قوله عم
اكثر اهل الجنة البله ثم انها لا يجوز ان تكون معطلة عن الادراك وكانت لا تدرك
الا بالآلات الجسمانية فذهب بعضهم الى انها تتعلق باجسام اخر ولا يخلو اما ان
تصير مبادي صور لها وهذا ما يكون التناسخ وما ل اليه او تصير موضوعا لها وهذا هو
القول بالتناسخ الذي سيبطله الشيخ اما المذهب الاول فقد اشار اليه الشيخ في
كتاب المبدأ والمعاد وذكر ان بعض اهل العلم ممن لا يجازف فيما يقول واظنه يريد
الفارابي قال قولا ممكنا وهو ان هؤلاء اذا فارقوا البدن وهم بدنيون
لا يعرفون غير البدنيات وليس لهم تعلق بما هو اعلى من الابدان فيشغلهم التعلق
بها عن الاشياء البدنية امكن ان تعلقهم بشوقهم الى البدن ببعض الابدان
التي من شانها ان تتعلق بها الانفس لانها طالبة بالطبع معنى بهيئة وهذه الابدان
ليست بابدان انسانية وحيوانية لانها لا تتعلق بها الا ما يكون نفسا لها فيجوز
ان يكون اجراما سماوية لا ان يصير انفسا لتلك الاجرام او مدبرة
لها فان هذا لا يمكن بل تستعمل تلك الاجرام لامكان التخيل ثم تتخيل الصور
التي كانت معتقدة عنده وفي وهمه فان كان اعتقاده في نفسه وافعاله الخير
شاهدت الخيرات الاخروية على حسب ما تخيلها والا شاهدت العقاب
كذلك قال ويجوز ان يكون هذا الجرم متولدا من الهواء والدخان ولا يكون مقارنا
بالمزاج الجوهر المسمى روحا الذي لا يشك الطبيعيون ان تعلق النفس لا بالبدن
فهذا ما يكن في الكتاب

المذكور وقولا مني فالتعويل على ما قاله بعبارته والشيخ جوز بعد ذلك ان البعض المتعلق
المذكور يهم الى الاستعداد للاتصال المستعد الذي للعلماء وهو في اكثر من الموانع نظر قوله
واما التناسخ في اجسام من جنس ما كانت فيه مستقرة والا لاقتضى كل مزاج نفسا تفيض
اليه وقارنتها النفس المستنسخة فكان لحيوان واحد نفسان ثم ليس يجب ان يتصل كل فناء
بكون ولا ان يكون عدد الكائنات من الابدان عدد ما تفارقها من النفوس ولا ان
يكون عدة نفوس مفارقة تستحق بدنا واحدا فتتصل به او تتدافع عنه متمانعة ثم ابسط هذا
واستغن بالجمل في مواضع لغيرنا وهذا هو المذهب الثاني واعلم ابطاله
يتحقق باحديهما ان تعلق النفس بالبدن انما يوجد له وجود النفس مع العلل
المفارقة ثبت ان لكل مزاج بدني يحدث فانما يحدث فيضا لذلك البدن فاذا حصل
ان نفسا تناسخته ابدا ان كان للبدن المستنسخ نفسان احديهما المستنسخة والثانية الحادثة
معه فكان لحيوان واحد نفسان وهذا محال لان النفس هي التي تدبر البدن وتتصرف
وكل حيوان يشعر بشيء واحد يدبر بدنه ويتصرف فيه فان كان هناك نفس اخرى لا يشعر
الحيوان بها ولا هي بذاتها ولا تتصرف في البدن فلا يكون لها علاقة مع ذلك البدن
فلا يكون نفسا له هذا خلف والثاني انه ان تعلقت النفس المستنسخة اما ان تتصل بالبدن
الى حال فساد البدن الاول او تتصل به قبله او بعده بزمان فان اتصلت في ذلك الحال
فاما ان يكون البدن الثاني قد حدث في ذلك الحال او يكون قد حدث قبله فان كان قد
حدث في ذلك الحال فاما ان يكون عدد النفوس المفارقة وعدد الابدان الحادثة في
الاول متساوية او يكون عدد النفوس اكثر او يكون اقل وعلى التقدير الاول يكون
بعدد كل فاسد بدن يكون بدن آخر ووجب ان يكون عدد الكائنات من الابدان عدد
الفاسدات منها وهما محالان فضلا عن ان يكونا واجبين وعلى التقدير الثاني يكون
النفوس المجتمعة على بدن واحد اما متساوية في استحقاق الاتصال به او مختلفة وعلى الاول
يقتضي اما اتصال الكل به فيكون لبدن واحد نفوس كثيرة وقد ابطلناه واما ان تتدافع
وتتمانع فيبقى الكل غير متصل ببدن بعد فساد البدن الاول وقد فرضناها متصلة هذا خلف

للاولين في الحكم الشوق لكن ههنا كما قوله ويتلوه المبتهجون به وبذواتهم
من حيث هم مبتهجون به وهم الجواهر العقلية القدسية وليس ينسب الى الاول ولا
الى التالين من خلص اوليائه القدسيين شوق هذه هي المرتبة الثانية من مرتبة
العقول وانما لم ينسب الشوق اليها لبراءتها عن القوة قوله وبعد المرتبتين مرتبة
العشاق المشتاقين فهم من حيث هم عشاق قد نالوا نيلا ما فهم ملتذون
ومن حيث هم مشتاقون فقد يكون لاصناف منهم اذى ولما كان الاذى من جهته
كان اذى لذيذا وقد يحاكى مثل هذا الاذى من الامور الحسية محاكاة بعيدة جدا
ما اراد الحكة والدغدغة على ما ضربه ذكر منه شيئا بعيدا او مثل هذا الشوق
مبداء حركة ما فان كانت مخلصة الى النيل بطل الطلب وحقت البهجة
والنفوس البشرية اذا نالت الغبطة العليا في حياتها الدنيا كان اجل
احوالها ان تكون عاشقة لا تخلص من علاقة الشوق اللهم الا في الحياة الاخرى
ويعني هي المرتبة الثالثة مرتبة النفوس الناطقة الفلكية والكاملة من الانسانية
ما دامت في الابدان وقد اثبت لهم العشق والشوق معا وبحث الشوق الاذى
فذكر ان الاذى لما كان من قبل المعشوق كان اذى لذيذا والاذى يصل
من المعشوق الى العاشق انما يكون عند لذتها الاستشعار وصول الى المعشوق
اليه ووصول الالم اثر الوصول وشبه هذا الاذى اللذيذ باذى الحكة و
الدغدغة ثم ذكر ان ذلك تشبيه بعيد لوجهين احدهما ان الاذى واللذة
في الدغدغة حسيان وههنا عقليان والثاني ان الاذى واللذة
في الدغدغة متباينان في الجهة والحس لا يميز بينهما لتعاقبهما فيتخيلهما معا وههنا
متحدان والباقي ظاهر قوله ويتلوهم النفوس البشرية المترددة بين جهتي الربوبية
والسفالة على درجاتها ثم تتلوها النفوس المغموسة في عالم الطبيعة المنحوسة
التي لا مفاصل لرقابها المنكوسة وهاتان المرتبتان هما الباقيتان وهما
مرتبتا النفوس الناطقة المتوسطة والناقصة والشوق في المرتبة الاخيرة

هو سبب نيلها في
المقام على ما م

والباقي ظاهر **تنبيه** فاذا نظرت في الامور وتأملتها وجدت لكل شيء من الاشياء
الجسمانية كمالا يخصه وعشقا اراديا او طبيعيا لذلك الكمال وشوقا اراديا او طبيعيا
اليه اذا فارقه رحمة من العناية الاولى على النحو الذي هو به عناية وهو من جملة ما فصل
في العلوم المفصلة لها تفصيلا اقول لما فرغ عن بيان خواص ... وقوم ...
ذكر ثبوت العشق للجواهر العاقلة والشوق لبعضها اراد ان ينبه على ثبوتهما
للنفوس والقوى الجسمانية فذكره ذكرا اجماليا واحال التفصيل على العلوم المفصلة المشتملة
على بيان الكمالات الاولى والثانية لجميع انواع الاجسام البسيطة والمركبة وكيفية
توجهها بالارادة او الطبيعة ... على كون تلك الكمالات معشوقة لها عاشقة
بالنسبة اليها ومشتاقة اليها اذا فارقتها والباقي ظاهر وللشيخ رسالة لطيفة في العشق
بين فيها سريانه في جميع الكائنات **النمط التاسع في مقامات العارفين**
لما اشار في النمط المتقدم الى ابتهاج الموجودات بكمالاتها المختصة بها على مراتبها
اراد ان يشير في هذا النمط الى احوال اهل الكمال من النوع الانساني وبين كيفية
ترقيهم في مدارج سعاداتهم ويذكر الامور العارضة لهم في درجاتهم وقد ذكر
الفاضل الشارح ان هذا الباب اجل ما في هذا الكتاب فانه رتب فيه علوم الصوفية
ترتيبا ما سبقه اليه من قبله ولا لحقه من بعده **تنبيه** ان للعارفين مقامات ودرجات
يخصون بها وهم في حياتهم الدنيا دون غيرهم فكأنهم وهم في جلابيب من ابدانهم قد نضوها
وتجردوا عنها الى عالم القدس ولهم امور خفية فيهم وامور ظاهرة عنهم يستنكرها
من ينكرها ويستكبرها من يعرفها ونحن نقصها عليك الجلابيب الاجنحة والجلباب ما يتغطى به
من ثوب وغيره ونضو الثوب اي خلعه والمراد من قوله فكأنهم وهم في جلابيب من
ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس ان نفوسهم الكاملة وان كانت
في ظاهر الحال ملتحفة بجلابيب الابدان لكنها كأن قد خلعت تلك الجلابيب وتجردت
عن جميع الشواغب المادية وخلصت الى عالم القدس متصلة بتلك الذوات الكاملة
البريئة عن النقصان والشر ولهم امور خفية فيهم ... عن ادراكها الاوهام

النمط التاسع في مقامات العارفين

يبين ر

وهم م

قوله: وقد يركب بعض من بعض. أقول: الزهد عند غير العارف معاملة ما كأنه
يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة، وعند العارف تنزه ما عما يشغل سره عن الحق
وتكبر على كل شيء غير الحق، والعبادة عند غير العارف معاملة ما كأنه يعمل في الدنيا لأجرة
يأخذها في الآخرة هي الأجر والثواب، وعند العارف رياضة ما لهممه وقوى نفسه
المتوهمة والمتخيلة ليجرها بالتعويد عن جناب الغرور إلى جناب الحق فتصير مسالمة للسر الباطن لط
حين ما يستجلي الحق لا تنازعه فيخلص السر إلى الشروق الساطع ويصير ذلك ملكة
مستقرة كلما شاء السر اطلع إلى نور الحق غير مزاحم من الهمم بل مع تشييع منها له
فيكون بكليته منخرطا في سلك التقدس. أقول: لما أشار إلى وجوه اختلاف الأحوال الثلاثة أقول
أراد أن ينبه على غرض العارف وغير العارف من الزهد والعبادة لتمايز الفعلان
بحسب تغاير الغرضين، فذكر أن الزهد والعبادة من غير العارف معاملتان فإن الزاهد غير العارف من ن
يجري مجرى تاجر يشتري متاعا بمتاع، والعابد غير العارف يجري مجرى أجير يعمل
عملا لأخذ أجرة، فالفعلان مختلفان لكن الغرض في الصورتين واحد، وأما العارف فزهده
في الحالة التي يكون فيها متوجها إلى الحق معرضا عما سواه تنزه عما يشغله عن الحق إيثارا
لما قصده، وفي الحالة التي يكون فيها ملتفتا من الحق إلى ما سواه تكبر على كل شيء غير الحق
استحقارا لما دونه، وأما عبادته فارتياض لهممه التي هي مبادئ إرادته وعزماته
الشهوية والغضبية وغيرهما ولقواه النفسانية كالخيال والوهم ليجرها جميعا عن الميل إلى
العالم الجسماني والانغماس فيه إلى العالم العقلي مشيعة إياه عند توجهه إلى ذلك العالم
وليصير تلك القوى معودة لذلك التشييع فلا تنازع العقل ولا تزاحم السر حال المشاهدة
فتخلص العقل إلى ذلك العالم ويكون جميع ما تحته من القوى منخرطة معه في سلك
التوجه إلى ذلك الجانب. إشارة: لما لم يكن الإنسان بحيث يستقل وحده بأمر نفسه إلا
بمشاركة آخر من بني جنسه وبمعاوضة ومعارضة تجريان بينهما يفرغ كل واحد منهما
لصاحبه عن مهم لو تولاه بنفسه لازدحم على الواحد كثير وكان مما يتعسر إن
أمكن، وجب أن يكون بين الناس معاملة وعدل يحفظه شرع يفرضه شارع متميز

ارتياض لهممه التي هي مبادئ إرادته وعزماته

باستحقاق الطاعة لاختصاصه بآيات تدل على أنها من عند ربه، ووجب أن يكون
للمحسن والمسيء جزاء من عند القدير الخبير، فوجب معرفة المجازي والشارع، ومع المعرفة
سبب حافظ للمعرفة، ففرضت عليهم العبادة المذكرة للمعبود، وكررت عليهم
ليستحفظ التذكير بالتكرير حتى استمرت الدعوة إلى العدل المقيم لحياة النوع، ثم
زيد لمستعمليها بعد النفع العظيم في الدنيا الأجر الجزيل في الأخرى، ثم زيد للعارفين
من مستعمليها المنفعة التي خصوا بها فيما هم مولون وجوههم شطره. فانظر إلى
الحكمة ثم إلى الرحمة والنعمة تلحظ جنابا تبهرك عجائبه، ثم أقم واستقم. أقول: لما ذكر في الفصل
المتقدم أن الزهد والعبادة إنما تصدران عن غير العارف لاكتساب الأجر والثواب
في الآخرة، أراد أن يشير إلى إثبات الأجر والثواب المذكورين فأثبت النبوة والشريعة في ن
وما يتعلق بهما على طريقة الحكماء، لأنه متفرع عليهما، وإثبات ذلك مبني على قواعد وتقريرها
أن يقال: الإنسان لا يستقل وحده بأمور معاشه لأنه يحتاج إلى غذاء ولباس
ومسكن وسلاح لنفسه ولمن يعوله من أولاده الصغار وغيرهم، وكلها صناعية
لا يمكن أن يرتبها صانع واحد إلا في مدة لا يمكن أن يعيش تلك المدة فاقدا إياها
أو يتعسر إن أمكن، لكنها تتيسر لجماعة يتعاونون ويتشاركون في تحصيلها يفرغ
كل واحد منهم لصاحبه عن بعض ذلك فيتم بمعاوضة وهي أن يعمل كل واحد مثل عمل
الآخر، ومعاوضة وهي أن يعطي كل واحد صاحبه من عمله بإزاء ما يأخذ منه من عمله
فإذن الإنسان بالطبع محتاج في تعيشه إلى اجتماع مؤد إلى صلاح حاله
وهو المراد من قولهم: الإنسان مدني بالطبع، والتمدن في اصطلاحهم هو هذا
الاجتماع، فهذه قاعدة، ثم نقول: واجتماع الناس على التعاون لا ينتظم إلا إذا
كان بينهم معاملة وعدل، لأن كل واحد يشتهي ما يحتاج إليه ويغضب على من يزاحمه
في ذلك، وتدعوه شهوته وغضبه إلى الجور على غيره فيقع من ذلك الهرج ويختل أمر
الاجتماع، أما إذا كان معاملة وعدل متفق عليهما لم يكن كذلك، فإذن لا بد منهما
والمعاملة والعدل لا تتناول الجزئيات الغير المحصورة إلا إذا كانت لها

المصلح الذي هي غايتها، فلولا كون تلك الغاية مستتبعة لوجود النفع لما صح التعليل
بها. وأما قوله: الإحياء للناس بواجب، فيدل على الأصل بالقياس إلى الكل غير الأصلح
بالقياس إلى البعض، فالأول واجب والثاني ليس كذلك، الناس يحوجون على الكرم
وذكر المسكر كرامة، وأما على الثاني فبأن يقول الأمور الغريبة التي منها المعجزات قوليه وفعليه
كرامة، والمعجزات الخاصة بالأنبياء ليست بالفعلية المحضة، فإذن إقرار النفلة بالقوة خاص
بهم وشهودا على صدقهم، وأما على الثالث فبأن يقول مما عرفت القوة في العلم
والقدرة أن تشاهد المعجزات التي هي آثار نفوس الأنبياء دالة على كمال تلك النفوس
فهي مقتضية لتصديق أقاويلهم، وأما على الرابع فبأن يقول الأدلة بالطاعة وصوم ملكة
راسخة في النفوس المعتقدة لعقولها ونسيان الفعل لا يكون مزيلا لتلك الملكة فلا يكون
مقتضيا لسقوط العقاب. ثم اعلم أن جميع ما ذكره الشيخ من أمور الشريعة والنبوة
ليست مما لا يمكن أن يعيش الإنسان إلا بها، إنما هي أمور لا يكمل النظام المؤدي إلى
صلاح حال العموم في المعاش والمعاد إلا بها، والإنسان يمكنه أن يعيش بنوع
من السياسة يحفظ اجتماعهم الضروري وإن كان ذلك النوع مشتملا على
ما يجري مجرى التدبير على حكم يعيش سكان أطراف العمارة بالسياسات الضرورية.
إشارة: العارف يريد الحق الأول لا لشيء غيره ولا يؤثر شيئا على عرفانه وتعبده
له فقط ولأنه مستحق للعبادة ولأنها نسبة شريفة إليه لا لرغبة أو رهبة، وإن كانتا
فيكون المرغوب فيه أو المرهوب عنه هو الداعي وفيه المطلوب ويكون الحق
ليس الغاية بل الواسطة إلى شيء غيره هو الغاية وهو المطلوب دونه.
أقول: لما ذكر غرض العارف وغير العارف من الزهد والعبادة وأثبت مبادئ غرض
غير العارف من الثواب والعقاب أشار في هذا الفصل إلى غرض العارف فيهما وفصل
تقول العارف لكمال الحقيقي قالوا بالقياس إليه الحقيقة بالنسبة إلى صاحبه وإلى
محبته لذلك الكمال والثانية بنفسه وبدنه وهي حركته في الطلب التقرب إليه والسلوك
عبر عن الأول بالإرادة وعن الثاني بالتعبد وذكر أنها إرادة العارف وتعبده

مجبولين
يقتضي

متعلقان بالحق الأول وحده لكن لذاته ولا متعلقان بشيء لذاته وكل ذلك الغير يتعلق
بغير الحق تعلقا لأجل الحق أيضا. فقوله: العارف يريد الحق الأول لا لشيء غيره
بيان أن تعلق إرادته بالحق لذاته، قوله: ولا يؤثر شيئا غير الحق على عرفانه، فإن
الحق مؤثر على عرفانه لأن العرفان ليس بمؤثر لذاته عند العارف على ما مر
فيما مضى وهو قوله: من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني، وكل ما هو مؤثر
وليس بمؤثر لذاته فهو مؤثر لأجل الغير، فالعرفان مؤثر لغيره، وذلك الغير
هو الحق لا غير، فإذن الحق مؤثر على العرفان، وإنما احتمل العارف بأنه لا يؤثر
شيئا غير الحق على العرفان لأن غير العارف يؤثر نيل الثواب والاحتراز عن
العقاب على العرفان فإنه يريد العرفان لأجلهما، أما العارف فلا يؤثر
شيئا عليه إلا الحق الذي هو مؤثر لذاته بالقياس إليه. قوله: ويتعبده
له فقط، إشارة إلى تعلق عبادة العارف أيضا بالحق فقط في مقابل
ما ذكر فيما مر وهو أن عبادة العارف رياضة لقواه ليجرها إلى جناب
الحق، فكان جر القوى إلى جناب الحق ليس هو الحق ذاته، فقال هاهنا: ليس العارف
لا يقصد في تعبده غير الحق مطلقا بل هو أن العارف لا يقصد غير الحق بالذات
إنما يقصد الحق بالذات ويقصد أن يقصد غيره بالعرض، والقصد للحق كما مر هذا
حكم من حيث بلا اعتبار العارف بنفسه بالقياس إلى الحق الأول الذي هو مراده لذاته
ثم إذا لوحظ كل واحد من الحق والعبادة بالقياس إلى الآخر وجد استحقاق
العبادة واجبا من جهته، أما باعتبار ملاحظة الحق بالقياس إلى العبادة فلما الى الحق م
ذكر في قوله: ولأنه مستحق للعبادة، وأما باعتبار ملاحظة العبادة بالقياس
إلى الحق فلما ذكر في قوله: ولأنها نسبة شريفة إليه، وذكر أن النفلة الثلاث مبدأ
الموضع أن تعبد العارف يكون إما للذات الحق أو لصفة من صفاته أو لتكميل
نفسه وهي ثلاث مرتبة، أشار الشيخ إلى الأول بقوله: ويتعبده له
فقط، وإلى الثاني بقوله: ولأنه مستحق للعبادة، وإلى الثالثة بقوله: ولأنها نسبة شريفة

ولا يؤثر شيئا على عرفانه أي

قوله من كمه وهى الشرع فاذن لابد من شريعة والشريعة فى اللغة مورد الشاربة وانما سمى المعنى المذكور بها لاستواء الجماعة فى الاستفادة منه
وهذه قاعدة ثالثة ثم قول والشرع لابد له من واضع يتبين لكل العوام
ويقرره على الوجه الذى ينبغى وهو الشارع ثم ان الناس لو تنازعوا فى وضع
الشرع لوقع الهرج المحذور منه فاذن يجب ان يمتاز الشارع منهم باستحقاق
الطاعة ليطيعه الباقون فى قبول الشرع واستحقاق الطاعة انما يتقرر بايات تدل
على كون تلك الشريعة من عند ربه وتلك الايات هى معجزاته وهى اما قولية واما فعلية
والخواص للقولية اطوع والعوام للفعلية اطوع ولا يتم الفعلية مجردة عن القولية
لان النبوة والاعجاز لا يحصلان من غير دعوة الى الخير فاذن لابد من شارع
هو نبى ذو معجزة وهذه قاعدة رابعة ثم ان العوام وضعفاء العقول يستحقرون
اختلال العدل النافع فى امور معاشهم بحسب النوع عند استيلاء الشوق
عليهم الى ما يحتاجون اليه بحسب الشخص فيقدمون على مخالفة الشرع ولذا المطيع
والعاصى ثواب وعقاب اخرويان يحملهم الرجاء والخوف على الطاعة وترك المعصية
فالشريعة لا تنتظم بدون ذلك انتظامها فاذن وجب ان يكون للمحسن والمسيء جزاء
من عند الاله القدير على مجازاتهم الخبير بما يبدونه او يخفونه من افكارهم واقوالهم
وافعالهم ووجب ان يكون معرفة المجازى والشارع واجبة على المتمسكين بالشريعة
فى الشريعة والمعرفة العامية قلما تكون يقينية فلا تكون ثابتة فوجب ان يكون معها
سبب حافظ لها وهو التذكار المقرون بالتكرار والمشتمل عليها انما يكون عبادة
مذكرة للمعبود مكررة فى اوقات متتالية كالصلوات وما يجرى مجراها فاذن يجب ان
يكون النبى داعيا الى التصديق بوجود خالق قدير خبير والى الايمان بشارع مبعوث
من قبله والى الاعتراف بوعد ووعيد اخرويين والى القيام بعبادات يذكر فيها
الخالق بنعوت جلاله والى الانقياد لقوانين شرعية يحتاج اليها الناس
فى معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة الى العدل المقيم لحياة النوع وهذه قاعدة

رابعة ثم ان جميع ذلك مقدر فى العناية الازلية لاحتياج الخلق اليه فهو موجود
فى جميع الاوقات والازمنة وهو المطلوب وهو نفع لا يتصور نفع اعم منه وقد
اضيف لمتمثل الشرع الى هذا النفع العظيم الدنيا وفى الاخرة بل
الاخروى حسب ما وعدوا واضيف للعارفين منهم الى النفع الذى جلا
الابد الكامل الحقيقى المطلوب فانظر الى الحكمة وهى تبقية النظام على هذا الوجه
ثم الى الرحمة وهو ايفاء اللطف الجليل بعد النفع العظيم والى النعمة وهو الابتهاج
الحقيقى المضاف اليها لخواص مختصين من الخواص جنابا باهرا كى تحاسبه الى
وتدبر ثم اقام اى اقام الشرع واستمر اى فى التوجه الى ذكر الخبائث المقدس
الفاضل الشارح فقال ان عنيتم بالوجوب فى قولكم لما اصح ان اسنى الى الشارع
وجب وجوده الوجوب الذاتى فهو محال وان عنيتم به انه وجب على الله كما يقوله المعتزلة
فهو ليس بمذهبكم وان عنيتم به ان ذلك سبب للنظام الذى هو خير ما وهو تعالى
مبدأ لكل خير فاذن وجب وجوده فكل عنه هو ايضا باطل لان الاصلح ليس يوجب
بوجوده الا لكان ان الناس كلهم مجبولين على الخير فكذلك اصلح وهو انقضى قولكم المعجزات
دالة على كون الشارع من عند الله غير لائق بكم لان اسباب المعجزات عندكم امور نفسانية
يحصل للانبياء ولا اصل لهم من السحر كما فى الخط العاسر وبيانا دالة على صدق
برعوته الى الخير وعمل الشر والتمييز بين الخير والشر فاذن لا دلالة للمعجزات على كون
اصحابها انبياء وايضا القول بان المعجز دال على صدق صاحبه مبنى على القول بالفاعل
المختار العالم بالجزئيات الزمانية وانتم لا تقولون به وايضا القول بالعقاب على
المعاصى لا يستقيم على اصولكم فان عقاب العاصى عندكم هو تعذيب النفس بهيئة
الانحراف فوائها عنها ولزمكم ان يتساوى العاصى لمعصية تقتضى سقوط عقابه
والجواب على اصولهم اما عن الاول فبان نسق استناد الافعال الطبيعية الى
غايتها الواجبة مع القول بالعناية الازلية على الوجه المذكور كاف فى
اثباته مثل الافعال ولذلك يعللون الافعال بغاياتها كتعليل تعضيد الاسنان بالاكل

الى قوله فى هذا السفر كون ان يكون للعارف معبود بالذات غير الحق
وبانه المقصد الاعلى وحلاوة ثم ان الشيخ اشار الى كون غرض العارف
لا غرض غيره لا رغبة او رهبة اى رغبة فى الثواب او رهبة من العقاب
وبين ذلك كون ذلك غرضا بالقياس الى العارف وان كان اى وان كان
الرغبة او الرهبة المذكورتان غاية للعبادة فيكون الثواب او العقاب
او العقاب المرهوب منه هو الداعى الى العبادة الحق وفيها مطلوب عابد الحق
الحق غير الحق به بل هو الواسطة الى نيل الثواب او الخلاص من العقاب
الذى هو الحق هو هو المطلوب فيكون هو المعبود بالذات الحق فهذا شرح
هذا الفصل قال الفاضل الشارح من الناس من اطلق القول بكونه لله تعالى مرادا
لذاته ومنع ان الارادة لا تتعلق الا بالممكنات لانها تقتضى ترجيح احد
طرفى المراد على الاخر وذلك لا يعقل الا فى الممكنات قال والشيخ ايضا يرى
فى اول النمط التاسع ان كل مريد يريد شيئا فلابد وان يكون حصوله للمريد اولى
من عدمه ويكون المقصود بالقصد الاول هو ذلك الحصول وبنى عليه ان كل
مريد مستكمل فاذن كل من اراد الله لم يكن مراده هو الله تعالى بل استكمال ذاته
واجاب عنها بانها مصادرة على المطلوب لانها مبنية على ان الارادة لا تتعلق
الا بالممكن الا بما يستكمل به المريد وهو ما ادعاه المعترض ونحن نقول انها تتعلق
بالله لا لشىء غير ما ذكرنا ايضا واقول ما ذكره من بيان الارادة المتعلقة بافعال الارادة
يقتضى امكان المراد واما المريد لا يتعلق الارادة به بل بكونه فعلا او
كونه محصلا للمريد بارادته فهو ليس المراد لكن فاذن سقط الاعتراض
الثانى المستحل بوسيط الحق مرحوم من وجه فانه لم يطعم لذة البهجة بستطعمها
وانما معارفته مع اللذات المخدجة فهو حنون اليها غافل عما وراءها وما مثله
بالقياس الى المحنكين فانهم لما عقلوا عن طيبات يحرص عليها البالغون
واقتصرت بهم المباشرة على طيبات اللعب صاروا يتعجبون من اهل الجد

اذا ازوروا عنها عايفين لها عاكفين على غيرها كذلك من غض النقص بصره عن
مطالعة بهجة الحق اعلق كفيه بما يليه من اللذات لذات الزور فتركها فى دنياه عن كره
وما تركها الا ليستأجل اضعافها وانما يعبد الله ويطيعه ليخوله فى الاخرة شبعة منها
فيبعث الى مطعم شهى ومشرب هنى اذا بعثر عنه فلا مطمح لبصره فى اولاه واخراه
الا الى لذات قبقبه وذبذبه والمستبصر بهداية القدس فى شجون الايثار
قد عرف اللذة الحق وولى وجهه سمتها مرحما على هذا المأخوذ عن رشده الى ضده وان
كان ما يتوخاه بكدة مبذولا له بحسب وعده المخرج النفس يقال اخدجت الناقة اذا
جاءت بولدها ناقص الخلق والولد مخدج والحنون المشتاق وحكمة السن
والحنكة اى الحكمة التجارب فهو محنك ومحنك وازور عنه اى عدل عنه وعاف
الطعام والشراب اى كرهه فلم يتناوله وعكف على الشىء اى اقبل عليه مواظبا
وخوله الله الشىء اى ملكه اياه وبعثر عنه اى كشف وطمح بصره الى الشىء ارتفع والقبقب
البطن والذبذب الذكر وقد لاحظ الشيخ فيهما قول النبى عم من وقى شر لقلقه وقبقبه
وذبذبه فقد وقى واللقلق اللسان والشجون جمع شجن وهو طريق الوادى والكد
الشدة فى العمل وطلب الكسب والغرض من هذا الفصل تمهيد العذر لمن يجوز ان يجعل
الحق واسطة فى تحصيل شىء آخر غيره وهو من يزهد فى الدنيا ويعبد الحق رغبة
فى الثواب او رهبة من العقاب ووجه العذر بيان نقصه فى ذاته وفى عبارة
الشيخ لطايف كثيرة يتنبه لها من تأمل فيها منها وصف اللذات الحسية بنقصان الخلقة
وهو نقصان لا يمكن ان يزول ومنها تشبيه من لم يقدر على مطالعة البهجة الحقيقية بالاكمه
الذى يطلب شيئا فانه يعلق يديه بما يليه سواء كان ما اعلق يديه مطلوبه او لم يكن
ومنها التنبيه على ان زهد غير العارف زهد عن كره فهو مع كونه فى صورة الزهاد
احرص الخلق بالطبع على اللذات الحسية فان الاتارك شيئا ليستأجل اضعافه فهو
اقرب الى الطمع منه الى القناعة ومنها نسبة همه الى الدناءة والمقتضى قوله
لا مطمح لبصره وشوبانه ادنى منزلة من ان يستحق تلك اللذات الحسية ومنها التعبير البالغ

تخصيص لذة البطن والفرج بالذكر وقد ذكر في اخر الفصل ان هذا النقص المذموم
شاك فيما يجوع ويطلبه بكل من اللذات الحسية حسبما وعن الابتهاج وقد اشار
الى كنه ذلك في النمط السابق حيث ذكر ان الحال تعلق النفوس البله باجسام هي
موضوعات لتخيلاتهم وعبر عن هذه الحالة بالسعادة اللائقة بهم **اشارة**
اول درجات حركات العارفين ما يسمونه هم الارادة وهو ما يعتري المستبصر
باليقين البرهاني او الساكن النفس الى العقد الايماني من الرغبة في الاعتلاق
بالعروة الوثقى فيتحرك سره الى القدس لينال من روح الاتصال فما دامت درجته
هذه فهو مريد اعتراه اي غشيه واعتلاق العروة الاعتصام به واعلم اقول
ان الشيخ اراد بعد ذكر مطالب العارفين وعزمهم ان يذكر احوالهم المترتبة
في سلوكهم طريق الحق من بدو حركتهم الى نهايتها التي هي الوصول اليه تعالى وشرح ويذكر
ما يسنح لهم في منازلهم ودرجاتهم في احد عشر فصلا متوالية اولها هذا الفصل
وهو مشتمل على ذكر مبادي حركاتهم فذكر ان الارادة هي اول درجاتهم المترتبة
بحسب حركاتهم وهي المبدأ القريب لحركتهم وسبب تصور الكمال الذي هو الخاص
بالمبدأ الاول والغاية ... على المستعدين في خلقه يعتري المستبصرين
والمصدقين بوجوده تصديقا جازما مع سكون نفس سواء كان تصديقهما مستفادا
من قياس برهاني او كان ايمانا مستفادا من جهة قول الانبياء الهادين الى الله
فان كل واحد منهما اعتقاد يتبع ذلك صاحبه في طلبه ذلك الشيء ولما كانت
الارادة مترتبة على هذا التصديق عرفها بانها حالة تعتري بعد الاستبصار او العقد
المذكور ثم صرح بانها رغبة في الاعتصام بالعروة الوثقى التي لا تزول ولا تتغير
فهي مبدأ حركة السر الى العالم القدسي وغايتها نيل روح الاتصال بذلك العالم
واعلم ان الشيخ ذكر في النمط الثالث ان الحركة الارادية الحيوانية ابدا
مبادي حركة الادراك ثم الشوق المسمى بالشهوة او الغضب ثم العزم المسمى
بالارادة الجازمة ثم القوى المؤثرة المنبثة في الاعضاء والحركة المذكورة

ههنا ارادة ولكنها ليست بحيث انه حال من المبادي المذكورة الاولى وهي ما عبر عنه
بالاستبصار او العقد المقارن للسكون والثانية والثالثة وهما عبر عنهما بالارادة
واما الحركة ههنا لانها لاجل نيل الاعتلاق بالعروة الوثقى والصوارف
وذلك الاعتلاق لا يتصور مع سكون النفس الذي اشترط ههنا وسقط الى الربع
لان هذه الحركة ليست جسمانية واما ما الشارح اورده في هذا الفصل اصناف
طلاب الحق والرياضات اللائقة بكل صنف وذكر عن مناسبات فيه **اشارة** ثم انه
ليحتاج الى الرياضة والرياضة متوجهة الى ثلاثة اغراض الاول تنحية ما دون الحق
عن مستن الايثار والثاني تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة لتنجذب قوى التخيل
والوهم الى التوهمات المناسبة للامر القدسي منصرفة عن التوهمات المناسبة
للامر السفلي والثالث تلطيف السر للتنبه والاول يعين عليه الزهد الحقيقي والثاني
يعين عليه عدة اشياء العبادة المشفوعة بالفكر ثم الالحان المستخدمة لقوى
النفس الموقعة لما لحن به من الكلام موقع القبول من الاوهام ثم نفس الكلام الواعظ
من قائل زكي بعبارة بليغة ونغمة رخيمة وسمت رشيد واما الغرض الثالث فيعين
عليه الفكر اللطيف والعشق العفيف الذي يأتمر فيه شمائل المعشوق ليس سلطان
الشهوة مستن الايثار طريقه والمشفوعة المقرونة وكلام رخيم اي رقيق اقول
... رخم صوته اي لينه والشمائل بالكسر الخلق وجمعه شمائل والمقصود بهذا
الفصل ذكر احتياج المريد الى الرياضة وبيان ان الرياضة وانما ذكر قبل الخوض اغراضه
في المقصد ما هيئة الرياضة فقوله ربما فاتها ثم منعها عن اقدامها على ما كان
لا يرتضيها الرايض ولعل في كلامه ما يرشد اليه نشير بما عنه والقوة الحيوانية
التي هي مبدأ الادراكات والافاعيل الحيوانية في الانسان ...
القوة العاقلة ملكة كانت بمنزلة بهيمة غير مرتاضة يدعوها شهوتها تارة وغضبها
تارة الى اللذات ... المتخيلة والمتوهمة بسبب ما تذكرانه تارة وبسبب ما يتأدى اليها
من الحواس الظاهرة تارة الى ما يلائمها فتحرك حركات مختلفة حيوانية بحسب تلك

الدواعي ويستخدم القوة العاقلة في تحصيل مراداتها فتكون هي امارة
تصدر عنها افعال مختلفة المبادي والقوة العقلية مؤتمرة عن كره مضطرة اما
اذا راضتها القوة العاقلة بمنعها عن التخيلات والتوهمات والاحساسات
والافاعيل المثيرة للشهوة والغضب واجبارها على ما تقتضيه القوة العملية
الى ان تصير متمرنة على طاعتها منقادة لها في حركتها تاتمر بامرها وتنتهي بنهيها كانت منها
العقلية مطمئنة لا تصدر عنها افعال مختلفة المبادي وباقي القوى باسرها
مؤتمرة مسالمة لها وبين الحالتين حالات مختلفة بحسب استيلاء احدهما على
الاخرى يتبع الحيوانية فيها احيانا بهواها عاصية للعاقلة ثم تندم فتلوم
نفسها وتكون لوامة وانما سميت هذه القوى بالنفوس الامارة واللوامة
والمطمئنة ملاحظة لما جاء من ذكرها بهذه السمات في التنزيل الالهي فاذن رياضة
النفس نهيها عن هواها وامرها بطاعة مولاها ولما كانت الاغراض العقلية
مختلفة كانت الرياضات مختلفة منها الرياضات العقلية المذكورة في الحكمة العملية منها
ومنها الرياضات الشرعية بالعبادات الشرعية وادق اصنافها رياضات
العارفين لانهم يريدون وجه الله تعالى لا غير وكل ما سواه شاغل عنه فرياضتهم
منع النفس عن الالتفات الى ما سوى الحق الاول واجبارها على التوجه نحوه
ليصير الاقبال عليه والانقطاع عما دونه ملكة لها وظاهر ان كل رياضة
هي داخلة بالحقيقة في هذه الرياضة ولا ينعكس الا انها تختلف باختلاف مراتبهم
في سلوكهم ... اجزاء اصنافها ... عند ... ما اقوله في الرياضة ادقها
وارجع الى المقصود فاقول الغرض الاقصى من الرياضة شيء واحد هو
نيل الكمال الحقيقي الا ان ذلك موقوف على حصول امر وجودي هو الاستعداد
وحصول ذلك الامر مشروط بزوال الموانع والموانع اما خارجية واما
داخلية فاذن الرياضة بهذا الاعتبار متوجهة نحو ثلاثة اغراض احدها
تنحية ما دون الحق عن مستن الايثار وهو ازالة الموانع الخارجية

والثاني تطويع النفس الامارة للمطمئنة لينجذب التخيل والتوهم عن الجانب الاسفل
الى الجانب القدسي وتتبعهما سائر القوى ضرورة وهو ازالة الموانع الداخلية
اعني الدواعي الحيوانية المذكورة والثالث تلطيف السر للتنبه وهو تحصيل الاستعداد
لنيل الكمال فان مناسبة السر مع الشيء اللطيف لا يمكن الا بتلطيفه ولطف السر عبارة
عن تهيئه لان يتمثل فيه الصور العقلية بسرعة ولان ينفعل عن الامور الالهية المهيجة
للشوق والوجد بسهولة ثم ان الشيخ لما فرغ عن ذكر اغراض الرياضة ذكر ما
يعين على الوصول الى كل واحد من هذه الاغراض اما الاول فذكر ما يعين
عليه شيئا واحدا وهو الزهد الحقيقي المنسوب الى العارف الذي هو التنزه
عما يشغل السر عن الحق كما مر وذلك ظاهر واما الثاني فقد ذكر ما يعين عليه ثلثة
اشياء الاول العبادة المشفوعة بالفكر ... المنسوبة الى العارفين وفائدة
اقترانها بالفكر ان العبادة تجعل البدن بكليته متابعا للنفس فان كانت النفس مع
ذلك متوجهة الى جناب الحق بالفكر صار الانسان بكليته مقبلا على الحق والا فصارت
العبادة سببا للشقاوة كما قال عز وجل فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون
ووجه اعانة هذه العبادة على الغرض الثاني هو انها اعني رياضة ما للعابد
العارف ... نفسه بحركتها بالتعود عن جناب الغرور الى جناب الحق كما مر والثاني
الالحان وهي تعين بالذات وبالعرض ووجه اعانتها بالذات ان النفس الناطقة
... عليها لا لاجل ... النغمات المتفقة والنسب المنتظمة الواقعة في الصوت الذي
هو مادة النطق فتذهل عن استعمال القوى الحيوانية في اغراضها الخاصة بها فيتبعها الحيوانية
تلك القوى وقد يكون الالحان مستخدما لها ووجه اعانتها بالعرض انها تجعل
الكلام المقارن لها موقعا للقبول من الاوهام لاشتمالها على الحكاية التي يميل
النفس بالطبع اليها فاذا كان ذلك الكلام واعظا باعثا على طلب الكمال صارت
النفس متنبهة لما ينبغي ان تفعل فتغلب على القوى الشاغلة اياها وتطوعها والثالث
نفس الكلام الواعظ يعني الكلام المفيد للتصديق بما ينبغي ان يفعل على وجه الاقناع

وسكون النفس فانه ينبه النفس ويجعلها غالبة على القوى لا سيما اذا اقترنت
بامور ربعة احدها بيّنه الشارح وهو كونه زكيا فان ذلك كشمايل توكد صدقه
ووعظ من لا يتعظ لا ينجح لان فعله يكذب قوله والثلاث الباقية اشار اليها الشيخ
منها واحد يعود الى اللفظ وهو كونه بعبارة بليغة اى مستحسنة واحد يعود الى الدلالة
على الكمال المقصود العامد من عز ذيال عليه النقصان منه فانه قال بليغ في المعنى
وواحد يعود الى هيئة اللفظ وهو ان يكون بنغمة رخيمة لين الصوت يعتد
النفس به فقدم تحو المساع الى العقول وغيرها تنفذ بهيئة تقدم نحو الاستماع
عن العقول وكذلك النغمات تاثيرات مختلفة في النفس يناسب كل صنف منها صنفا امر
من الحالات النفسانية والاطباء والخطباء يستعملونها في معالجات الامراض
النفسانية وفي ايقاع الافعالات المطلوبة بحسب تلك المناسبات وواحد
يعود الى المعنى وهو ان يكون على سمت بعيد اى يكون مؤديا الى التصديق نافع
للمريد في السلوك بسرعة واعلم ان نفس الكلام الواعظ يسمى في صناعة الخطابة
بالعمود والامور المذكورة اللاحقة به المعينة على الاقناع بالاستدراجات
واما الثالث فقد ذكر ما يعين عليه شيئين الاول الفكر اللطيف وهو ان يكون معتدلا
في الكمية والكيفية وقد اوقاتا يلا يكون الامور البدنية كالامتلاء والاستفراغ المفرط المؤلف ر
وغيرهما شاغلة للنفس عن الادراك العقلي فان كثرة الاشتغال بمثل هذا الفكر
تعيد النفس هيئة تعدها لادراك المطالب بسهولة والثاني العشق العفيف فاعلم
ان العشق الانساني ينقسم الى حقيقي مر ذكره والى مجازي والثاني ينقسم الى
نفساني والى حيواني والنفساني هو الذي يكون مبداه مشاكلة نفس العاشق
لنفس المعشوق في الجوهر ويكون اكثر اعجابه بالعاشق بشمايل المعشوق لانها اثار
صادرة عن نفسه والحيواني هو الذي يكون مبداه شهوة حيوانية وطلب لذة
بهيمية ويكون اكثر اعجاب العاشق بصورة المعشوق وخلقته ولونه وتخاطيط
اعضائه لانها امور بدنية والشيخ اشار بالعشق العفيف الى الاول من المجازيين

لان الثاني مما يعين استيلاء النفس الامارة وهو معين لها على احكامها
القوة العاقلة ويكون في الاكثر مقارنا للفجور والحرص عليه والاول يجعل
ذلك وهو يجعل النفس لينة شيقة ذات وجد ورقة منقطعة عن الشواغل الدنيوية
معرضة عما سوى معشوقه جاعلة جميع الهموم هما واحدا ولذلك يكون الاقبال
على المعشوق الحقيقي اسهل على صاحبه من غيره فانه لا يحتاج الى الاعراض عن
اشياء كثيرة واليه اشار من قال من عشق وعف وكتم ومات مات شهيدا
اشارة ثم انه اذا بلغت به الارادة والرياضة حدا ما عنت له خلسات
من اطلاع نور الحق عليه لذيذة كانها بروق تومض اليه ثم تخمد عنه وهي التي وجدان م
يسمى عندهم اوقاتا وكل وقت يكتنفه وجد اليه ووجد عليه ثم انه ليكثر عليه
هذه الغواشي اذا امعن في الارتياض عني التي افراغهن وخلس واختلس اقول ر
وومض البرق وميضا ووميضا اي لمع لمعانا خفيفا غير معترض في نواحي
الغيم والشيخ اشار في هذا الفصل الى اول درجات الوجدان والاتصال وهو
انما يحصل بعد حصول شيء من الاستعداد المكتسب بالارادة والرياضة وبتزايد
بتزايد الاستعداد وقد لاحظوا في تسميته بالوقت قول النبي عليه السلام لي مع الله
وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل والوجدان اللذان يكتنفان الوقت
الاسف والاسف لان الاول حزن على استبطاء الوجدان والاخر اسف على فوات
قوله ثم انه ليتوغل في ذلك حتى يغشاه في غير الارتياض فكلما لمح شيئا عاج منه
الى جناب القدس يتذكر من امره امرا فغشيه غاش فيكاد يرى الحق في كل شيء اقول م
اوغل اي سار سريعا وامعن فيه وتوغل في الارض اي سار فيها فابعد
وتوغل معنى الشيخ بالوجه الاخير يتوغل والمحاى ابعد بنظر فيه
وعاج عنه اي رجع وانثنى عنه وعاج به اي اقام به والمعنى ان الاتصال
بجناب القدس اذا صار ملكة فقد يحصل في غير حالة الارتياض الذي هو
كان معدا له قبل اشارة ولعله الى هذا الحد يستعلي عليه غواشيه ويزول هو لحصوله ر

عن سكينته ويتنبه جليسه لاستيفازه عن قراره فاذا طالت عليه
الرياضة لم تستفزه غاشيته وهدى للتلبس فيه علا واستعلى عليه
والسكينة الوقار والاستيفاز القعود اي حمد صدر اسفه منتصبا
غير مطمئن والاستفزاز الخوف وما اشبهه اي استخفه والتلبيس كالتدليس
وهما كتمان العيب والتشبيه فما ذكره الشيخ ان الامر العظيم اذا غافص
الانسان بغتة فقد يستفزه لكون النفس غافلة عن هجومه غير مستعدة له فيظهر م
عنه دفعة اما اذا توالى او استمر الف الانسان وزال عنه الاستفزاز
لان النفس قد تاهبت لتلقيه فهي متوجهة اليه والعارف يتكرر
من نفسه الاستفزاز المذكور لاستكاكه عن الترائي بالكمال فلذلك يؤثر
كتمان ما عليه ويستعمل التلبيس فيه اشارة ثم انه ليبلغ به الرياضة مبلغا
ينقلب له وقته سكينة فيصير المخطوف مألوفا والوميض شهابا بيّنا ويحصل
له معارفة مستقرة ويستمتع فيها ببهجته فاذا انقلب عنها انقلب حيران اسفا في بعض النسخ م
الشيخ بدل قوله ينقلب له وقته سكينة ينقلب له وقته سكينة تعالى وقد قال
على الاثر اذا ولعله سهوا الناسخ وللغد والخج وفي الرواية الاولى
والخطف الاستلاب والشهاب شعلة نار ساطعة ومنها بيّنا اي واضحا
وفي بعض النسخ شهابا اي ثابتا ويحصل له معارفة مستقرة اي مع الحق الاول الى م
واسفا اي ملتهفا والمعنى ظاهر اشارة ولعله الى هذا الحد يظهر عليه ما كان
تغلغل في هذه المعارفة فقد ظهر عليه فكان وهو غايب حاضرا وهو ظاعن
مقيما تغلغل الماء في الشجر اي تخللها وظعن اي سار والمعنى انه قبل هذا
المقام كان يحتمل عليه اثر الانزعاج عند الذهاب والاسف حالة
الانقلاب بعضا وفي هذا المقام يحتمل ظهور ذلك عليه فيرى جليسه حالة
الانقطاع عنه بالحق حاضرا على حينا معه وهو بالحقيقة غايب عنه ظاعن
الى عالم القدس اشارة ولعله الى هذا الحد انما يتيسر له هذه المعارفة احيانا

ثم يتدرج الى ان يكون له متى شاء في بعض النسخ انما يشاء له اي ينفتح ويتسهل عليه
تعالى شيء اي فتح وسهله اشارة ثم انه ليتقدم هذه الرتبة فلا يتوقف امره
الى مشيته بل كلما لاحظ شيئا لاحظ غيره وان لم يكن ملاحظته للاعتبار فيسنح له تعريج
عن عالم الزور الى عالم الحق مستقر ويحتف حوله الغافلون تعالى عرج عروجا
اي ارتقى وعرج عليه تعريجا اي قام وعرج اليه وانعرج اي مال وانعطف
فالتعريج هاهنا انما مبالغة في الارتقاء واما بمعنى الميل والانعطاف ووجه
واحتف حوله اي اطاف به واستدار حوله والمعنى ظاهر اشارة فاذا عبر
الرياضة الى النيل صار سره مرآة مجلوة محاذيا بها شطر الحق ودرت عليه اللذات
العلى وفرح بنفسه لما بها من اثر الحق وكان له نظر الى الحق ونظر الى نفسه وكان
بعد متردد اتقول درّ اللبن وغيره اي انصبّ وفاض وهمّا ان العارف اذا
تمت رياضته واستغنى عنها لوصوله الى مطلوبه الذي هو اتصاله بالحق دايما
صار سره اي قلبه عما سوى الحق كمرآة مجلوة بالرياضة محاذيا بها شطر الحق
بالارادة فتمثل فيه اثر الحق وفاضت عليه اللذات الحقيقية فيبتهج بنفسه لما نال
من اثر الحق وكان له نظران نظر الى الحق المبتهج به ونظر الى ذاته المبتهجة بالحق وكان
بعد في مقام التردد بين الجانبين اشارة ثم انه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس
فقط وان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة لا من حيث هي بزينتها وهناك يحق الوصول ر
هذه اخر درجات العارفين الى الحق وهي درجة الوصول التام وقبلها السلوك ر
درجات السلوك فيه وينتهي عند المحو والفناء في التوحيد على ما سيأتي وفي هذا
المقام يزول التردد المذكور في الفصل السابق ويتم الغيبة عن النفس والوصول الى
الحق واعلم ان الغيبة عن النفس لا تنافي ملاحظتها ولذلك قال وان لحظ نفسه فمن
حيث هي لاحظة لا من حيث هي بزينتها وبيانه ان اللاحظ من حيث هو لاحظ اذا
لحظ كونه لاحظا فقد لحظ نفسه الا ان هذه الملاحظة دون الملاحظة التي كانت
قبلها لانه كان هناك لاحظا للنفس من حيث هي منتقشة بالحق متزينة بزينة حصلت

لما سنه فهو مبتهج بالنفس وبالابتهاج بالنفس وان كان بسبب الحق اعجاب بالنفس وتوجه الى النفس فاذن هو تارة متوجه الى النفس وتارة متوجه الى الحق ولذلك حكم الشيخ عليه بالنقص اما ههنا فهو متوجه بالكلية الى الحق واما لحظه المتوجه اليه الذى لا ينكر عن ملاحظة المتوجه فهو ملاحظة النفس بالمجاز او بالعرض ولذلك حكم الشيخ ههنا بالوصول الحقيقى هذا اشرح ما في هذا الكتاب وبقى علينا ان نذكر الوجه في علة هذه الفصول والدرجات المذكورة فيها فاقول ان كل حركة فلها مبدا ووسط ومنتهى فاذا الحالات المنادرة من المبدا والمرور على الوسط والوصول الى المنتهى لا حدى كان لكل واحد منها ابتداء ووسطا ونهاية فالجميع تسعة التسع وروعه فصل الرياضة تسعة فصول مشتملة على ذكر هذه الدرجات الثلث الاولى التى ذكرها اول الاتصال المسمى بالوقت وبعده بحث بحصول عن جملة الاراتة ضروة واستراء بحث بزول معه الكسر اد مشتملة على مراتب بداية السلوك والثلاثة التى بعدها التى ذكرها از دياد الاتصال الذى عبر عنه بصيرورة الوقت سكينة ويمكن ذلك حتى تسلسل اثر الحصول بار الااحصول واستراء بحث بحصول شاء مشتملة على مراتب وسط والثلثة الاخيرة التى ذكرها حصول الاتصال مع عدم المشيئة واستراء مع عدم الرياضة وثبوته مع عدم ملاحظة النفس مشتملة على مراتب المنتهى

 الالتفات الى ما تنزه عنه شغل والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز والتبجح بزينة الذات من حيث هى الذات وان كانت بالحق تيه والاقبال بالكلية على الحق خلاص اقول لما فرغ عن ذكر درجات السلوك وانتهى الى درجة الوصول اراد ان ينبه على ما في جميع الدرجات قبل الوصول بالقياس اليه فبدا بان نبه ان الذى هو منتزه عنه ما يشغل عن الحق وذكر ايضا انه شاغل فقال الالتفات الى ما تنزه عنه يعنى ما سوى الحق شغل في الزهد حيث الى ما به تحرز عنه ثم عقب بالعبادة التى هى تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة لتسوى المطمئنة على اخلاقها لئلا تخاصمها باعانة الامارة

اياما ما ذلك وذكر ايضا انه عجز فقال والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز لان اعتداد النفس بما يطيعها عجز فاذن العبادة ايضا مؤدية الى ما بها تحرز عنه ثم عقب باخر درجات السلوك للمنبه الى الوصول فان المنتبه على نقصانها تفضل المنتبه على نقصان ما قبلها وذكر ان الابتهاج بما يحصل لذات المبتهج من حيث هو لذاته وان كان ذلك الحاصل هو الحق منسوبة وجبر فانه يشغل نوعا وارجاعها الى جانبها وقد استقر بذلك البداية على البحر فقال والتبجح بزينة الذات من حيث هى الذات وان كان بالحق فيه فاذن الوقوف في هذه الدرجة ترك السلوك ايضا والى ما تحرز عنه بالسلوك ثم ذكر ان الخلاص من جميع ذلك بالوصول الذى هو في اخر المراتب والاقبال بالكلية على الحق خلاص وهناك ظهر انه صحيح قولهم والمخلصون على خطر عظيم

اشارة العرفان مبدا من تفريق ونفض وترك ورفض ممعن في جمع هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق الى الواحد ثم وقوف اقول قد جمع الشيخ جميع مقامات العارفين في هذا الفصل واقول ان مراده انه شعر بما ابتداء الذوق ان يجمل ما فصل شيئين كلية وكلية كان من اول المريد يشمل نفيه وبعده الاول سلبى والثانى ايجابى وربما يعبر عن التخلية بالتزكية والتحلية ولكل واحد منهما درجات اما درجات التزكية فهى التى مر ذكرها وقد رتبها الشيخ في هذا الفصل في اربع واتى بتفريق ونفض وترك ورفض فالتفريق مبالغة التفريق وهو فصل بين شيئين لا يتجه للاجتماع اللاحق وهو تفريق السوء والنفض تحريك يبعد عنه اشياء مستقرة بالقياس اليه كالغبار عن الثوب والترك تخلية وانقطاع عن الشىء والرفض ترك مع اهمال وعدم مبالاة فالعرفان مبتدئ من تفريق بين ذات العارف وبين جميع ما يشغله عن الحق باعيانها ثم نفض لاثار تلك الشواغل كالميل والالتفات الى ذاته لتكملتها بالتخلية عما سوى الحق وكالتفات به ثم ترك لسوى الكمالات الذاتية ثم رفض لذاته فهذه درجات التزكية واما التحلية وهى التى يسميه وذكر درجاتها في الفصل الذى يتلو هذا الفصل فبيان درجاتها بالاجمال ان العارف

اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق راى كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات وكل علم مستغرقا في علمه الذى لا يعزب عنه شىء من الموجودات وكل ارادة مستغرقة في ارادته التى يمتنع ان يتأبى عليها شىء من الممكنات بل كل وجود وكل كمال وجود فهو صادر عنه فائض من لدنه فصار الحق حينئذ بصره الذى به يبصر وسمعه الذى به يسمع وقدرته التى بها يفعل وعلمه الذى به يعلم ووجوده الذى به يوجد فصار العارف حينئذ متخلقا باخلاق الله بالحقيقة وهذا معنى قوله الواقف ممعن في جمع هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق ثم انه بعد ذلك يعاين كون هذه الصفات وما يجرى مجراها متكثرة بالقياس الى الكثرة متحدة بالقياس الى المبدا الواحد فان علم الذات هو بعينه قدرة الذاتية وهى بعينها ارادته وكذلك في سائرها واذا لا وجود ذاتا للعرض فلا صفات مغايرة للذات ولا ذات موضوعة للصفات بل الكل شىء واحد كما قال عز من قائل انما الله اله واحد فهو هو لا شىء غيره فهذا معنى قوله منتهية الى الواحد وهناك لا شىء ولا صفة ولا موصوف ولا سالك ولا سلوك ولا عارف ولا معروف وهو مقام الوقوف

تنبيه من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثانى ومن وجد العرفان كانه لا يجده بل يجد المعروف به فقد خاض لجة الوصول وهناك درجات ليست اقل من درجات ما قبلها آثرنا فيها الاختصار فانها لا يفهمها الحديث ولا يشرحها العبارة ولا يكشف المقال عنها غير الخيال ومن احب ان يتعرفها فليتدرج الى ان يصير من اهل المشاهدة دون المشافهة ومن الواصلين الى العين دون السامعين للاثر اقول ان حال العارف بالقياس الى المعروف فى لا من عرف المعروف غير ان كان غرضه من العرفان نفس العرفان فليس من الموحدين لانه يريد مع الحق شيئا غيره ومن حاله المبتهج بزينة ذاته وان كان بالحق اما من عرف الحق وغاب عن ذاته فهو لا محالة غائب عن العرفان الذى هو حالة لذاته فهو متى وجد العرفان كانه لا يجده بل يجد المعروف فقط وهو الذى خاض لجة الوصول اى معظمه وهناك درجات

الوجودية التى هى النعوت الالهية وهى ليست اقل من درجات ما قبلها اعنى درجات التزكية عن الامور الكائنة التى تحول الى الاوصاف العدمية وذلك لان الالتفات بحسب نسبة والتحليات بحسب مناسبة والى هذا اشير في قوله عز وجل قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربى لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربى الاية فالارتقاء في تلك الدرجات سلوك الى الله والتحلية سلوك في الله وتسمى السلوك بالفناء في التوحيد واعلم ان العبارة عن هذه الدرجات غير ممكنة لان العبارات موضوعة للمعانى التى يتصورها اهل اللغات ثم يحفظونها ثم يتذكرونها ثم يتفاهمونها تعليما وتعلما اما التى لا يصل اليها الا غائب عن ذاته فضلا عن قوى بدنه فليس يمكن ان يوضع لها الفاظ فضلا عن ان يعبر عنها بعبارة وكما ان المعقولات لا تدرك بالاوهام والموهومات لا تدرك بالخيالات والمتخيلات لا تدرك بالحواس كذلك ما من شانه ان يعاين بعين اليقين فلا يمكن ان يدرك بعلم اليقين فالواجب على من يريد ذلك ان يجتهد في الوصول اليه بالعيان دون ان يطلبه بالبيان فهذا بيان ما ذكره الشيخ واستعمال في قوله ولا يكشف عنها المقال غير الخيال ما بيبين في المنطق الى شرح وهو ان العاد اذا اشتملت ذوامم لما هو العالم الذى هو مدرك اى في خيالهم امور كما ما نشاهدونه كانهم يعاينون جدا

اشارة العارف هش بش بسام يبجل الصغير من تواضعه مثل ما يبجل الكبير وينبسط من الخامل مثل ما ينبسط من النبيه وكيف لا يهش وهو فرحان بالحق وبكل شىء فانه يرى فيه الحق وكيف لا يسوى والجميع عنده سواسية اهل الرحمة قد شغلوا بالباطل اقول لما فرغ من درجات العارفين شرع في بيان اخلاقهم واحوالهم فقال رجل هش بش اى طلق الوجه طيب وبسام اى كثير التبسم والبشر المشهور وفسر به الخامل وسواسية على وزن ثمانية اى اشباه وهى جمع على غير قياس الاشتقاق من لفظ سواء ووزنها فعالية مثل او ما اشبهها وليست على قياس ومعنى الفصل ظاهر وهذا الوصف ناشئ عن الشفقة العامة والتسوية للخلق في النظر الى ان الخلق واحد يسمى بالرضاء وهو خلق لا يبقى لصاحبه

الكاره على شيء ولا خوف من هجوم شيء ولا حزن على فوات شيء والله أشار
عز من قائل بقوله وصولين من اسه اكرو منه بليس تا و بل فقالهم خازن
الجنة ملكا اسمه رضوان **تنبيه** العارف له أحوال لا يحتمل فيها الهمس من الحسيس
فضلا عن سائر الشواغل الخاطرة وهي في أوقات انزعاجه بسره إلى الحق إذا
تاح حجاب من نفسه أو من حركة سره قبل الوصول فأما عند الوصول فإما شغل
بالحق عن كل شيء وإما سعة للجانبين لسعة القوة وكذلك عند الانصراف في لباس
الكرامة فهو أهش خلق الله ببهجته الهمس الصوت الخفي والحسيس الصوت الذي
جرى وكذلك حسيس النار الطائر وخليج جزنه وانزعج وخليه الفنا شغله
وازعجه فانزعج اقلع من مكانه فانقلع وتاح له اى قدر وفي رواية باح
اى ظهر معنى باح بسره اى اظهر والمعنى ان للعارف احوالا لا يحتمل فيها الا ما
يشاغل به عليه من خارج ولو كان ذلك الشيء اضعف الحسيس فضلا عما
فوقه وتلك الاحوال ان يكون في اوقات توجهه بسره الى الحق اذا طرأ في تلك
الاوقات حجاب قبل الوصول الى الحق او قدر له حجاب اما من جهة نفسه كما كان عليها
ما يريد استعداده للوصول او من جهة حركة سره كان تماديه فكر فيوجه له الالتفات
الى شيء غير الحق وبالجملة لانه يسلب احد المانعين هو وصوله بالحق يشتغل
متحير اشتغلت عليه بسبب ذلك السائر من كل وارد غير الحق والملالة عن كل شاغل
عنه فلا يحتمل شيئا منها وشيئا فشيئا اما عند الوصول والانصراف فلا يكون كذلك
لان عند الوصول لا يخلو من احد الامرين احدهما ان يكون العوق بحيث لا يعتذر
من الاشتغال بالحق على الالتفات الى غيره اما المعقول او المشغل الاشتغال ورح
يكون مشغولا بالحق مغطا غافلا عن كل ما يرد عليه فلا يحس بالشواغل الخارجة
والثاني ان يكون العوق بحيث يفي بالامرين معا فلا تمنعه الامور الخارجية لانها
لا يكون شاغلة اياه عن الحق واما عند الانصراف فلانه يكون حينئذ اهش الخلق
ببهجة الحق فيلتذ بما يرد عليه من انبساط وبشاشة **تنبيه** العارف لا يعنيه
التجسس

والي

والتجسس ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر كما تعتريه الرحمة فإنه مستبصر بسر
الله في القدر وإذا أمر بالمعروف أمر برفق ناصح لا بعنف معير وإذا جسم
المعروف فربما غار عليه من غير أهله لا يعنيه اى لا يهمه وفي الحديث من طلب
ما لا يعنيه فاته ما يعنيه والتجسس التفحص وتحسست من شيء اى تخبرت خبره واستهوا
الشيطان وغيره اى استهامه وغيره اى نسبه الى العار وجسم اى عظم وغار
الرجل على اهله يغار غيرة وغيارا ومعناه ان العارف لا يهمه تجسس احوال الناس
وذلك لكونه مشتغلا بما شانه فراغا عن غيره غير متتبع لعورة احد ولا تحسس
الا فارغ او غايب او خايف ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة منكر
بل يعتريه الرحمة وذلك لوقوفه على سر القدر وإذا أمر بمعروف أمر برفق
ناصح لا بعنف معير إما لوا الدولة وذلك للشفقة على جميع خلق الله تعالى وإذا
عظم المعروف فربما يستر غيرة عليه من غير أهله والعاقد الشارح قال
في تفسيره وإذا أعظم المعروف لغير أهله فربما أعزاه الغيرة منه لا الحسد وهو
غير مطابق للمتن **تنبيه** العارف شجاع وكيف لا وهو بمعزل عن تقية الموت
وجواد وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل وصفاح وكيف لا ونفسه أكبر
من أن تجرحها زلة بشر ونساء للأحقاد وكيف لا وسره مشغول بالحق الكرم يكون
اما ببذل الشيء لا كب بذله او بكف ضرا لا يحب كفه والاول يكون اما بالنفس وهو الشجاعة
او بالمال وما يجري مجراه وهو الجود وهما وجوديان والثاني في اما مع القدرة
على الاضرار وهو الصفح والعفو واما لا مع القدرة وهو نسيان الاحقاد
وهما عدميان والعارف موصوف بالجميع كما ذكره الشيخ وقد ذكر علله **تنبيه** العارفون
قد يختلفون في الهمم بحسب ما يختلف فيهم من الخواطر على حسب ما يختلف عندهم من دواعي
العبر فربما استوى عند العارف القشف والترف بل ربما آثر القشف
وهكذا ربما استوى عنده التفل والعطر بل ربما آثر التفل وذلك عندما يكون الهاجس
بباله استحقار ما خلا الحق وربما صغى إلى الزينة وأحب من كل شيء عقيلته وكره الخداج

والسقط وذلك عندما يعتبر عادته من صحبة الأحوال الظاهرة فهو يرتاد
البهاء في كل شيء لأنه مزية خطوة من العناية الأولى وأقرب إلى أن يكون
من قبيل ما عكف عليه بهواه وقد يختلف هذا في عارفين وقد يختلف في عارف
بحسب وقتين قشف الرجل اذا لوحته الشمس او الفقر فتغير واصابه
قشف والمتقشف الذي يتبلغ بالقوت وبالمرقع والترفه النعمة اى الطعمة
وهو نقيض التفل اى غير متطيب واصغى اليه اى مال وعقيلة كل شيء اكرمه
وعقيلة النجدين والخداج النقصان والسقط رداءة المتاع وارتاد اى
طلب من اختلاف في حي وفي عاب والبهاء الحسن والمزية الفضيلة وحظيت
المرأة عند زوجها حظوة بالضم والكسر اى قربا ومنزلة وعكف عليه اى اقبل
عليه مواظبا والمعنى ظاهر وفي قوله لانه مزية خطوة من العناية الاولى واقرب
الى ان يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه وجهان من السبب لميل العارف
الى البهاء احدهما فضل العناية به والثاني مناسبته للامر القدسي **تنبيه**
العارف ربما ذهل فيما يصار به فغفل عن كل شيء فهو في حكم من لا يكلف وكيف
والتكليف لمن يعقل التكليف حال ما يعقله ولمن اجترح بخطيئته إن لم يعقل
التكليف اجترح اى كسب والمراد ان العارف ربما ذهل في حال اتصاله
بعالم القدس عن هذا العالم فغفل عن كل ما هو في هذا العالم وصدر عنه
اخلال ما بالتكاليف الشرعية فهو لا يصير بذلك منا ثما لانه في حكم من لا تكليف لان
التكليف لا يتعلق الا بمن يعقل التكليف في وقت تعقله ذلك او بمن يأثم بترك
التكليف ان لم يكن يعقل التكليف كالنائمين والغافلين والصبيان
الذين هم في حكم المكلفين **إشارة** جل جناب الحق عن أن يكون شريعة لكل
وارد أو يطلع عليه إلا واحد بعد واحد ولذلك فإن ما يشتمل عليه هذا
الفن ضحكة للمغفل عبرة للمحصل فمن سمعه فاشمأز عنه فليتهم نفسه لعلها
لا تناسبه وكل ميسر لما خلق له الشريعة مورد الشاربة واشمأز عنه اى تقبض
معبرا المذكور

وللراد

والمراد ذكر قلة عدد الواصلين الى الحق والاشارة الى ان سبب انكار الجمهور
للفن المذكور في هذا النمط هو جهلهم بها فان الناس اعداء ما جهلوا والى
ان هذا النوع من الكمال ليس مما يحصل بالاكتساب المحض بل انما يحتاج الى
جوهر مناسب له بحسب الفطرة **النمط العاشر في أسرار الآيات**
يريد ان يبين في هذا النمط الوجه في صدور الآيات الغريبة كالاكتفاء بالقوت
اليسير والتمكن من الافعال الشاقة والاخبار عن الغيب وغير ذلك عن الاولياء
بل الوجه في ظهور الغرائب مطلقا في هذا العالم على سبيل الاجمال **إشارة**
إذا بلغك أن عارفا أمسك عن القوت المرزوء له مدة غير معتادة فأسجح بالتصديق
واعتبر ذلك من مذاهب الطبيعة المشهورة تعالى ما رزأت حالة اى ما نقصت
وارتزأ الشيء انتقص ومنه الرزية وانما وصف قوت العارف بكونه مرزوءا
لارتياضه على قلة المؤونة وقلة رغبته في المشتهيات الحسية والإسجاح حسن العفو ومنه
قولهم ملكت فأسجح ومعناه إذا سألت فأسجح اى سهل الفاظك وارفق **تنبيه**
تذكر أن القوى الطبيعية التي فينا إذا شغلت عن تحريك المواد المحمودة بهضم المواد
الردية انحفظت المواد المحمودة قليلة التحلل غنية عن البدل فربما انقطع عن
صاحبها الغذاء مدة طويلة لو انقطع مثله في غير حالته بل عشر مدته هلك وهو
مع ذلك محفوظ الحياة الامساك عن القوت قد يعرض بسبب عوارض غريبة
اما بدنية كالامراض الحادة واما نفسانية كالخوف واعتبر ذلك بدل على
ان الامساك عن القوت مع العوارض الغريبة ليس ممتنعا بل هو موجود وكونه
بنه الشيء على وجود بسبب يعرض العارف ضرب فضل إزالة للاستبعاد وإرشاد
الى وجود سببه في الموضع المطلوب وقد صار ثبت بعدهما فكيف بل هي الاكل
عن القوت الذي يكون بسبب الامراض الحادة وبين غيره فرق وهو ان القوى
الطبيعية ههنا ولهذا ما تعذر بها عن المواد الردية وفي سائر المواضع
عن واحد لذلك فان امكان هذا الامساك لا يدل على امكان الامساك

في سائر الصور قلنا الغرض من ايراد هذه الصورة ليس الا بيان استبعاد من
الحكم بامتناع الامساك عن القوت مدة طويلة على الاطلاق وهو جاحد
واختلاف اسباب وجود الامساك ليس يحتاج فيه **تنبيه** النفس قد بان لك
ان الهيئات النفسانية الى النفس قد يهبط منها هيئات الى القوى البدنية كما
قد يصعد من الهيئات البدنية الى القوى البدنية هيئات تنازع الى النفس
وكيف لا وانت تعلم ما يعتري مستشعر الخوف من سقوط الشهوة وفساد الهضم
والعجز عن افعال طبيعية كانت مواتية فيحذو النفس على الامساك عن القوت
اللازم عن العوارض النفسانية واشار بقوله النفس قد بان لك الى ما ذكر في
النمط الثالث وهو ان كل واحد من النفس والبدن قد ينفعل عن هيئات تعرض
لصاحبه اولا **اشارة** اذا راضت النفس المطمئنة قوى البدن انجذبت خلفها النفس في
مهماتها التي تنزع اليها احتيج اليها او لم يحتج فاذا اشتد الجذب اشتد الانجذاب فاشتد
الاشتغال عن الجهة المولى عنها فوقفت الافعال الطبيعية المنسوبة الى القوى النباتية
فلم يتحلل الا دون ما يتحلل في حالة المرض وكيف لا والمرض الحار لا يعرى عن التحلل
للحرارة وان لم يكن لتصرف الطبيعة ومع ذلك ففي المرض مضاد مسقط
للقوة لا وجود له في حال الانجذاب المذكور فللعارف ما للمريض من
اشتغال الطبيعة عن المواد وزيادة امرين فقدان تحلل مثل سوء المزاج
وفقدان المرض المضاد للقوة وله معنى ثالث وهو السكون البدني من حركات
البدن ونعم المعين ذلك فالعارف اولى بان يحفظ قوته فليس بالمحال ما حكي من ذلك مصادما
لمذهب الطبيعة السبب في كون العارف مقتضيا للامساك عن القوت هو
توجه النفس بالكلية الى العالم القدسي المستلزم لتشييع القوى الجسمانية اياها المستلزم
لترك افاعيلها التي منها الهضم والشهوة والتغذية وما يتعلق بها واما
قياس امساك العارف في الامساك المرضي فعلى ما ليس هنا وفيه
الامساك الخوفي لان الخوف والعرفان نفسانيان فالاعتراف بكون العارف ما

مقتضيا للامساك اعتراف بجواز كون الاحوال النفسانية سببا له اما المرض فلما كان السبب
الذي ذكرناه وهو وجدان المادة التي تتصرف الطبيعة فيها والشيخ بين ان العارف
باقتضاء الامساك اولى من المرض لان المرض في بعض الصور يقتضي امرين البدنية
يقتضيان الاحتياج الى الغذاء احدهما راجع الى مادة البدن وهو تحليل الرطوبات
بسبب الحرارة الغريبة المسماة بسوء المزاج فان الحاجة الى الغذاء انما تكون
لتستبدل تلك الرطوبات فكلما كان التحليل اكثر كانت الحاجة اشد والثاني راجع الى
الصورة وهو قصور القوى البدنية بسبب حلول المرض المضاد لها بالبدن وانما
تحتاج الى حفظ الرطوبات لحفظ تلك القوى التي لا يوجد الا مع حال لا كان
وتعدي حرارة الغريزية بها وكلما كانت القوى اضعف كانت الحاجة الى ما يحفظها
اشد والعارف يختص بامر يقتضي ايضا عدم الاحتياج الى الغذاء وهو السكون البدني
الذي يقتضيه ترك القوى البدنية افاعيلها عند متابعتها للنفس فالعارف
باقتضاء الامساك اولى من المرض وقد ظهر عند ذلك جواز اختصاص العارف
بالامساك عن الغذاء مدة لا يعيش غيره بغير غذاء تلك المدة **اشارة** اذا بلغك
ان عارفا اطاق بقوته فعلا او تحريكا او حركة يخرج عن وسع مثله فلا تتلقه بكل
ذلك الاستنكار فلقد تجد الى سببه سبيلا في اعتبارك مذاهب الطبيعة هذه خاصية
اخرى للعارف فذكر امكانها في هذا الفصل وسببها وبيانها في فصل بعده **تنبيه**
قد يكون للانسان وهو على اعتدال من احواله حد من المنة محصور المنتهى فيما يتصرف
فيه ويحركه ثم يعرض لنفسه هيئة ما فتنحط قوته عن ذلك المنتهى حتى يعجز عن عشر ما كان
مسترسلا فيه كما يعرض له عند خوف او حزن او يعرض لنفسه هيئة ما فتتضاعف
منته حتى يستقل به بكنه قوته كما يعرض له في الغضب او المنافسة وكما
يعرض له عند الانتشاء المعتدل وكما يعرض له عند الفرح المطرب فلا عجب لو
عنت للعارف هزة كما تعن عند الفرح فاولت القوى التي له سلاطة او غشيته
عزة كما تغشى عند المنافسة فاشتعلت قواه حمية وكان ذلك اعظم واجسم مما يكون عن

طرب او غضب وكيف لا وذلك بصريح الحق ومبدأ القوى واصل الرحمة المنة القوة
والانتشاء السكر والاسترسال الانبعاث والانتشاء السكر وعز اعتزاز والنشاط والارتياح
واولت له اي اعطته وتكون او سلاطة معروفا والسلاطة القهر واعلم ان مبدأ القوى
البدنية هو الروح الحيواني فالعوارض المقتضية لانقباض الروح وحركته
الى داخل كالخوف والحزن تقتضي انحطاط القوى المقتضية لحركته الى خارج كالغضب
والمنافسة او لانبساط انبساطا غير مفرط كالفرح المطرب والانتشاء المعتدل
تقتضي ازديادها وانما قيد الانتشاء بالاعتدال لان السكر المفرط يوجب القوى
لانحلال بالمزاج والارواح الداخلة ثم لما كان فرح العارف بهجة الحق
اعظم من فرح غيره بغيره وكانت الحالة التي تعرض له اعتزازا بالحق او حمية الهية
اشد مما يكون لغيره كان اقتداره على حركة لا يقدر غيره عليها امرا ممكنا ومن ذلك
يتبين معنى الكلام المنسوب الى علي كرم الله وجهه والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسدانية
ولكن قلعته بقوة ربانية **اشارة** اذا بلغك ان عارفا حدث عن غيب فاصاب متقدما
ببشرى او نذير فصدق ولا يتعسرن عليك الايمان به فان لذلك في مذاهب الطبيعة
اسبابا معلومة هذه خاصية اخرى اشرف من المذكورين اعني ما في التصعد
وسنثبتها في ستة عشر فصلا بعده **اشارة** التجربة والقياس متطابقان
على ان للنفس الانسانية ان تنال من الغيب نيلا ما في حالة المنام فلا مانع عن ان
يقع مثل ذلك النيل في حالة اليقظة الا ما كان الى زواله سبيل ولارتفاعه امكان
اما التجربة فالتسامع والتعارف يشهدان به وليس احد من الناس الا وقد
جرب ذلك في نفسه تجارب الهمته التصديق به اللهم الا ان يكون احدهم
فاسد المزاج نائم قوى التخيل والذكر واما القياس فستستبصر فيه من تنبيهات
يريد بيان المطلوب على وجه متين فذكر ان الانسان قد يطلع على الغيب
حالة نومه فاطلاعه عليه في غير تلك الحالة ليس ببعيد ولا فيه مانع الا ما
يمكن ان يزول ويرتفع كالاشتغال بالمحسوسات اما اطلاعه على الغيب في النوم فيدل

عليه التجربة والقياس والتجربة مثبت بامرين لهما باعتبار حصول الاطلاع
المذكور للغير وهو التسامع واخر باعتبار حصوله للناظر نفسه وهو التجارب
وانما جعل المانع عن الاطلاع النومي فساد المزاج وقصور التخيل والذكر لتعلق
ما يراه النائم في نفسه بالتخيل وفي حفظه بالذاكرة وفي كونه مطابقا للصور
المتمثلة في المبادي المنازعة الى زوال المانع المقتضية واما القياس فعلى ما يجيء
بيانه **تنبيه** وقد علمت فيما سلف لنا ان الجزئيات منقوشة في العالم العقلي نقشا على وجه كلي ثم قد
نبهت ان الاجرام السماوية لها نفوس ذوات ادراكات جزئية وارادات جزئية
تصدر عن رأي جزئي ولا مانع لها عن تصور اللوازم الجزئية لحركاتها الجزئية من الكائنات
عنها في العالم العنصري ثم ان كان ما يلوحه ضرب من النظر مستورا الا على الراسخين
في الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة التي هي لها كالمبادي نفوسا ناطقة غير منطبعة
في موادها بل لها معها علاقة ما كما لنفوسنا مع ابداننا وانها تنال بتلك العلاقة كمالا
ما صار للاجسام السماوية زيادة معنى في ذلك لتعلق بهذا رأي جزئي وآخر رأي كلي
فيجتمع لك مما نبهنا عليه ان للجزئيات في العالم العقلي نقشا على هيئة كلية وفي العالم
النفساني نقشا على هيئة جزئية شاعرة بالوقت او اجتمع النقشان لما ادعى الشيخ امكان
اطلاع الانسان على الغيب حالتي نومه ويقظته بنى على مقدمتين لقبهما ان صور
الجزئيات الكائنة مرتسمة في المبادي العالية قبل كونها والثانية ان للنفس الانسانية
ان ترتسم بما هو مرتسم والمقدمة الاولى قد بينت فيما مر وذكر احكامها في هذا الفصل
مفصلا وقد علمت فيما سلف ان الجزئيات منقوشة في العالم العلوي نقشا على وجه كلي اشارة
الى ارتسام الجزئيات على الوجه الكلي في العقول وقوله ثم قد نبهت ان الاجرام
السماوية الى قوله في العالم العنصري اشارة الى ما بينت من وجود نفوس منطبعة في موادها
ومن كونها ذوات ادراكات جزئية هي مبادي لحركاتها والى ما تقرر من كون
العلم بالعلة والملزوم غير منفك عن العلم بالمعلول واللازم فان جميع ذلك يدل على جواز
ارتسام الكائنات الجزئية باسرها الى هي معلولات لحركات الافلاك ولوازمها في النفوس

سماوية

الملكية الا ان ذلك يقتضي كون الكليات العقلية مرتسمة في شيء والجزئيات
الجسمية مرتسمة في شيء اخر وفي ذلك ما يقتضيه راي المشائين ثم انه اشار وقوله ثم
ان كان ما يلوح ضرب من النظر الى قوله لتظاهر راي جزئي واخر كلي الى الراي
الخاص به المخالف لراي المشائين وهو ان النفوس الناطقة مدركة للكليات
والجزئيات معا والافلاك فانه قول يا رتسامهما معا في شيء واحد وهذا الكلام
قضية شرطية ولفظ كان في قوله ثم كان ناقصة وما يلوح اسمها وسائر
ما بعده الى قوله كلا لا ما يتعلق به وخبرها جزاؤها وقوله صار للاجسام السماوية
زيادة معنى في ذلك تالي القضية ومعناه ان ارتسام الجزئيات في المبادي
على تقدير كون الافلاك ذوات نفوس ناطقة يكون اتم وذلك لتظاهر رايين
عندها احدهما كلي والاخر جزئي فانهما قد يشتركان بان الشيء كالوهم الا انسانه
ولفظ مستورد يوجد في بعض النسخ بالرفع على انه صفة لضرب من النظر وتوله
في بعضها بالنصب على انها حال من الياء التي هي ضمير المفعول في قوله ما يلوح لي و
الصحيح لان الموصوف بالاستتار هو الحكم بوجود تلك النفوس التي ذكر الشيخ في
مواضع انه سر لا النظر المودي الى ذلك الحكم وقوله ان لها بعد العقول المفارقة
نفوسا ناطقة بدل من قوله ما يلوح وانما جعل هذا الكلام الحكم المبني لانه لان
حكم المشائين حكم كحرفه وهو لسالها انما هو مع البحث والنظر بالكشف
والذوق فالحكمة المشتملة عليها منسوبة بالقياس الى الاول ثم ان الشيخ لما
فرغ عن تذكار ما اشار اليه ما اجتمع من ذلك بقوله ويجوز لك ما نبهنا عليه الى
قوله ستأثرها بالوقت الى الحاصل من راي المشائين والنفوس نحن الى ما ابتداء
رايه وفي بعض النسخ اولا النفوس نحن هو اظهر اي وفي العالم النفساني اما
نفسا واحدا على ما هو بحسب الراي الاول او النفوس معا بحسب الراي الثاني
الثاني وامكن ان تنتقش ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال الحائل وقد
علمت ذلك فلا يستنكر ان يكون بعض الغيب ينتقش فيها من عالمه ولا زيد تكرار استبصارا

هذا الفصل مشتمل على ان الطبيعة المقدمة الثالثة التي اشرنا اليها في الفصل السابق وهي
ان ارتسام الغيب في النفس الانسانية مشروط بشرط وجودي هو حصول الاستعداد
وعدمي هو زوال الحائل لان فاعلية النفس انما تتم بهذين الشرطين والقصور الصادر
عن الفاعل التام اما لعدم وجود قابل او لعدم قابليته فاذن ارتسام الغيب
في النفس الانسانية واجب عند حصول هذين الشرطين لكن البحث عن هذين الشرطين
يستدعي تفصيلا فالشيخ نبه على ذلك بعد هذا الحكم الاجمالي في عدة فصول تنبيه
القوى النفسانية متجاذبة متنازعة فاذا هاج الغضب شغل النفس عن الشهوة وبالعكس
ولذلك يحد الباطن لعله يشغل عن الحس الظاهر فكان لا يرى ولا يسمع وبالعكس اذا
انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر اشتد العقل آلته فانثبت ودون حركة الفكرة
التي يفتقر فيها كثيرا الى آلة وعرض ايضا شيء آخر وهو ان النفس ايضا تنجذب الى
جهة حركة القوى تتخلى عن افعال القوة الاخرى التي لها كالمستبد له فاذا استمكنت النفس من ضبط
الحس الباطن يحث تحرر فيما خارج الحواس الظاهرة ايضا ولم ينقاد عنها الى النفس بعد ذلك
الموعود في الفصل السابق مبني على مقدمات منها ما ذكر في هذا الفصل وهو ان اشتغال
النفس ببعض افاعيلها يمنعها عن الاشتغال بغير تلك الافاعيل وهو المراد من قوله القوى
النفسانية متجاذبة متنازعة ومثل بالغضب والشهوة ثم بالحس الظاهر والباطن ولما
كان يتعلق المطلوب بما ذكر الاخر اكثر اعاده ليذكر احكامه ويداء باشتغال النفس
بالحس الظاهر عن الحس الباطن بقوله فاذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر امال
العقل اليه اي جعل الاجزاء ابطل الفكر الذي هو آلة العقل في حركتها العقلية فيميل العقل
كذا الظاهر منتبه مستقطي دون تلك الحركة المفتقرة الى الآلة وفي بعض النسخ امال
العقل له اي امال ذلك الاجزاء العقل اليه وفي بعض النسخ اعتبر العقل آلته
اي اضله في سلوكه سبيل حركته تلك ثم قال وعرض ايضا شيء آخر اي وعرض
مع اشتغال النفس بالحس الظاهر واستعمالها الفكر فيما يدركه شيء آخر وهو تخليتها
عن افعالها الخاص بعض التعقل ثم ذكر احكام عكس هذه الصورة وهو اشتغال

النفس بالحس الباطن عن الظاهر فقال واذا استمكنت النفس من ضبط الحس الباطن
تحت تحرر منها خارج الحواس الظاهرة اي ضعف تغلغل فاذا اخر والوجد اي
ضعف وانكسر وفي بعض النسخ حارسا اي تحرست في امرها والباقي ظاهر تنبيه
الحس المشترك هو لوح النقش الذي اذا تمكن منه صار في حكم المشاهد وربما
زال الناقش الحسي عن الحس وبقيت صورته في الحس المشترك هنيئة فبقي في حكم
المشاهد دون المتوهم ولتحفظ ذلك ما قيل لك في امر القطر النازل خطا
مستقيما واستدارة النقطة الجوالة محيطا فاذا تمثلت الصورة في لوح الحس
المشترك صارت مشاهدة سواء كان في ابتداء حال ارتسامها فيه من المحسوس
الخارج او بقائها مع بقاء المحسوس او ثباتها بعد زوال المحسوس او وقوعها
فيه لا من قبل المحسوس ان امكن هذه مقدمة اخرى وهي تذكر ما تقرر فيما مر في فعل
الحس المشترك وهو ان المرتسم فيه يكون مشاهدا ما دام مرتسما ولهذا الارتسام سببان
بحالة امام خارج واما من داخل والذي من خارج يحرس لحدوث بحصول
صورة القطر النازل الخيالي عند مشاهدته في مكانه الاول وبقي تارة مع بقاء
السبب كبقاء صورته المستقلة الى مكانه الثاني عند مشاهدته في المكان الثاني وتارة
مع زوال السبب كبقاء صورته الكائنة في مكانه الاول عند مشاهدته في مكانه
الثاني وهذه الامور الثلاثة ظاهرة الوجود فان مشاهدة القطر النازل
خطا لا تتم الا بها واما الارتسام الذي يكون من سبب داخل فيحتاج الى
ما يدل على وجوده كما سيأتي فلذلك لم يجزم الشيخ في هذا الفصل بوجوده الاشارة
قد تشاهد قوم من المرضى والممرورين صورا محسوسة ظاهرة حاضرة ولا نسبة لها
الى محسوس خارج فيكون انتقاشها اذن من سبب باطن او من سبب جوي مؤثر
في سبب باطن والحس المشترك قد ينتقش ايضا من الصور الجائلة في معدن التخيل
والتوهم كما كانت هي ايضا تنتقش في معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك
وقريبا مما يجري بين المرايا المتقابلة تريد اقامة الدلالة على وجود الارتسام
الخيالي من السبب الداخلي

والصحة وقد نرى ان الصور التي يشاهدها المبرسمون من المرضى مثلا والذين غلبت السوداء
على امزجتهم الاصحاء ليست بمعدومة لان المعدوم لا يشاهد ولا موجودة في
الخارج والا لشاهدها غيرهم فهي مرتسمة في قوة باطنة من شانها ان ترتسم الصور
المحسوسة فيها وهي المسماة بالحس المشترك وارتسامها فيه ليس بسبب مادة الحواس
الظاهرة فهو اذن اما من سبب باطن يعني القوة المتخيلة المتصرفة في خزانة الخيال او
من سبب مؤثر في سبب باطن يعني النفس التي تتأدى الصور منها بواسطة المتخيلة المقابلة
لها ثم الى الحس المشترك على ما سيأتي واذا ثبت هذا ثبت ان الحس المشترك ينتقش من
الصور الجائلة في معدن التخيل والتوهم اي الصور التي تتعلق بها افعال هاتين القوتين
فان المتخيلة اذا اخذت في التصرف فيها ارتسم ما تتعلق به فيما ذكر من الصور في الحس
المشترك كما كانت هي ايضا تنتقش في معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك
اي تنتقش ما يتعلق بالخيال والوهم من تلك الصورة او لواحقها فيها عند حصول
تلك الصور في الحس المشترك من الخارج وهذا اشبه بعكس الصور في المرايا المتقابلة
فهذا ما في الكتاب وقول الفاضل الشارح يجوز مشاهدة ما لا يكون موجودا
في الخارج سفسطة معارض بمثله فان الحكم بمشاهدة المرضى لتلك الصور ليس بسفسطة
والقوانين العقلية كافية في الفرق بين الصنفين تنبيه ثم ان الصارف عن هذا
الانتقاش شاغلان حسي خارج يشغل لوح الحس المشترك بما يرسمه فيه عن غيره كانه
ينزع عن الخيال نزعا وينقضه عنه نقضا وعقلي باطن او وهمي باطن يضبط التخيل عن
الاعتمال متصرفا فيه بما يعنيه فيستعبد بالاذعان له عن التسلط على الحس المشترك فلا
يمكن من النقش فيه لان حركته ضعيفة لانها تابعة لا متبوعة واذا سكن احد الشاغلين
بقي شاغل واحد فربما عجز عن الضبط فيتسلط التخيل على الحس المشترك فلوح فيه
الصور محسوسة مشاهدة ارتسام الصور في الحس المشترك من السبب الباطن يجوز ان
يدوم ما دام الراسم والمرتسم موجودين لولا ما نع منعهما عن ذلك ولما لم يكن ذلك
دائما علم ان هناك مانع فبينه الشيخ في هذا الفصل على المانع وقد ذكر انه ينقسم الى مانع
الغائب عن
المقبول

الالتي الحسي فانه يشغل الحس المشترك بما يورده عليه من الصور الخارجية عن قبول
الصور من السبب الباطن فكانه يبتز عن التخيل بزا اي يسلبه عنه سلبا وبعضه عصب
والى ما يمنع الفاعل عن الفعل وهو العقل في الانسان والوهم في سائر الحيوانات
فانهما اذا اخذا في النظر في غير الصور المحسوسة اخذ المفكرة او التخيل على الحركة فيما
يطلبانه وشغلاه عن التصرف في الحس المشترك فيما ينضبطان التفكر والتخيل
عن الاعتياد والاعتياد هو العمل مع اضطراب يتصرفون فيه بغيرها من الامور المعقولة
او الموهومة اما اذا اسكن احد الشاغلين عما هما فيه فربما عجز الشاغل الاخر
عن الضبط فرجع التخيل الى الحمله ولوح الصور في الحس المشترك مشاهدة وعلم ان مثل
الفاضل الشارح بان الصغر ان امكن ان يتبر الصور الكثيرة من غير تشويش
امكن ان يتبر الحس المشترك الصنف من الصور وان لم يمكن استحال ان يكون الجزء
الصغير من الدماغ محلا لاشباح العظيمة مدفوع بعد ما مر بما ذكر في فصل مرد
وهو ان التفات النفس الى احد الجانبين عنوها عن الالتفات الى الجانب الاخر اشارة
النوم شاغل للحس الظاهر شغلا ظاهرا وقد يشغل ذات النفس الاصل ايضا بما
يجذب معه الى جانب الطبيعة المستهضمة للغذاء المتصرفة فيه الطالبة للراحة عن الحركات
الاخر اجزا يا قد دلت عليه فانا ان استترت باعمال بعينها شغلت الطبيعة عن
اعمالها اشغلا ما على ما نبهت عليه فيكون من الصواب الطبيعي ان يكون للنفس انجذاب
ما الى مظاهرة الطبيعة شاغل عما ان النوم اشبه بالمرض منه واذا كان

كذلك كانت القوى المتخيلة الباطنة قوية الباطنة ووجدت الحس المشترك معطلا
فلوحت فيه النقوش المتخيلة مشاهدة فراى في المنام احوالا في حكم المشاهدة
يريد ان يذكر الاحوال التي يسكن فيها احد الشاغلين المذكورين او كلاهما
وبدا بالنوم فان سكون الحس الظاهر الذي هو احد الشاغلين فيه ظاهر
غني عن الاستدلال وسكون الشاغل الثاني ايضا يكون اكثريا وذلك
لان الطبيعة في حال النوم مشتغلة في اكثر الاحوال بالتصرف في الغذاء
وهضمه

او الموهومة

بالصحيح

وتطلب الاستراحة عن سائر الحركات المتعبة للاعضاء فتجذب النفس اليها الشغل
احدهما ان النفس لو لم تجذب اليها لاخذت في شانها لشايعتها الطبيعة
على التمام فاشتغلت عن تدبير الغذاء فاختل امر البدن لكنها مجبولة على تدبير البدن
فتنجذب بالطبع نحوها لا لانه والثاني ان النوم بالمرض اشبه منه بالصحة لاحتياج
نوع الحيوان بسبب احتياجه الى تدبير البدن باعداد الغذاء واصلاح امور
الاعضاء والنفس في المرض تكون مشتغلة بها وبالطبيعة في تدبير البدن ولا
تفرغ لشغلها الخاص الا بعد عود الصحة فان الشاغلان تسكنان وشوش المتخيلة عن
السلطان والحس المشترك غير ممنوع عن القبول فلوحت الصور مشاهدة ولهذا الما
تخلو النوم عن الرؤيا واذا استولى على الاعضاء الرئيسة مرض انجذبت النفس
كل الانجذاب الى المرض وشغلها ذلك عن الضبط الذي لها فضعف احد الضابطين
فلم يستنكر ان تلوح الصور المتخيلة في لوح الحس المشترك لفتور احد الضابطين
معناه ظاهر وهو اي الحال اقل وجودا لان المرض الذي تكون بهذه الصفة
يكون اقل الوجود وهو ان لا يكون احد الشاغلين ساكنا اشارة انه كلما كانت
النفس اقوى قوة كان انفعالها عن المحاذيات اقل وكان ضبطها للجانبين اشد
وكلما كانت بالعكس كان ذلك بالعكس وكذلك كلما كانت النفس اقوى قوة كان
اشتغالها بالشواغل اقل وكان يفضل منها للجانب الاخر فضلة اكثر فاذا كانت
شديدة القوة كان هذا المعنى فيها قويا ثم اذا كانت مرتاضة كان تحفظها
من مضادات الرياضة وتصرفها في مناسباتها اقوى لما فرغ عن ارتسام الصور
في الحس المشترك من السبب الباطن وبيان كيفية ارتسامها في حالتي النوم والمرض
اراد ان يشتغل الى بيان كيفية ارتسامها من المؤثر في السبب الباطن فقدم لذلك
مقدمة مشتملة على ذكر خاصية النفس وهي انها كلما كانت قوية لم يغنها اشتغالها
بافعال بعض قواها كالشهوة عن افعال قوى تقابلها كالغضب ولا اشتغالها باثار
بعض قواها عن افعالها الخاصة بها وكلما كانت ضعيفة كان الامر بالعكس وكلما كانت
القوة

اشارة

اثبات

السبب

والضعف من الامور القابلة للشدة والضعف كانت مراتب النفوس بحسبها
غير متناهية قوله انه كلما كانت النفس اقوى قوة كان انفعالها عن المحاذيات
اقل وفي بعض النسخ كان انفعالها عن المجاذبات اقل وهذه النسخة اقرب الى الصواب
لان الاول تصحيف لها اما على الرواية الاولى فبيانه ان المتخيلة انما تشتغل
عن الاشياء الى ما يناسبها من غير توسط والى ما لا يناسبها بتوسط ما يناسبها
بالمحاكاة لا غير واشتغال النفس بمحاكيات المتخيلة يشغلها عن افعالها الخاصة بها
فذكر الشيخ ان النفس كلما كانت قوية في جوهرها كان انفعالها عن المحاكاة قليلا
بحيث لا تعارضها للمتخيلة في افعالها الخاصة بها وكان ضبطها لكلي الفعلين اشد
واما على الرواية الثانية فمعناه ان النفس كلما كانت اقوى كان انفعالها
عن المجاذبات المختلفة المذكورة فيما مر كالشهوة والغضب والحواس الظاهرة
والباطنة اقل وكان ضبطها للجانبين اشد وكلما كانت اضعف كان بالعكس وقوله
كلما كانت النفس اقوى كان اشتغالها بما يشغلها عن فعل آخر اقل وكان يفضل
منها لذلك الفعل فضلا اكثر ثم اذا كانت مرتاضة كان تحفظها عن مضادات
الرياضة اي احترازها عما يبعدها عن الكمال المطلوبة بالرياضة واقبالها على ما يقربها
اليه اقوى تنبيه واذا قلت الشواغل الحسية وبقيت شواغل اقل لم يبعد ان
يكون للنفس فلتات تخلص عن شغل التخيل الى جانب القدس فانتقش فيها نقش
من عالم الغيب فساح الى عالم التخيل وانتقش في الحس المشترك وهذا في حال النوم او
في حال مرض ما يشغل الحس ويوهن التخيل فان التخيل قد يوهنه المرض وقد
يوهنه كثرة الحركة لتحلل الروح الذي هو آلته فيسرع الى سكون ما وفراغ فتنجذب
النفس الى الجانب الاعلى بسهولة فاذا طرا على النفس نقش انزعج التخيل اليه وتلقاه
ايضا وذلك اما لمنبه من هذا الطارئ وحركة التخيل بعد استراحة او وهنه فانه
سريع الحركة الى مثل هذا المنبه واما لاستخدام النفس الناطقة له طبعا فانه معاون
النفس عند امثال هذه السوانح فاذا قبله التخيل حال تزحزح الشواغل عنه
انتقش في لوح الحس المشترك

يكون للنفس
فلتات

اي فرصة يجري بها النفس فجاءة وساح اي جرى والتزحزح التباعد والمعنى ان الشواغل
الحسية اذا قلت امكن ان يكون للنفس فرصة اتصال بالعالم القدسي بعد تخلص فيها
عن استعمال التخيل فترتسم فيها شيء من الغيب على وجه كلي ويتادى اثره الى التخيل فيصور
التخيل في الحس المشترك صورا جزئية مناسبة لذلك المرتسم العقلي وهذا انما يكون في
احدى حالتين احداهما النوم الشاغل للحس الظاهر والثانية المرض الموهن للتخيل
فان التخيل يوهنه اما المرض واما تحلل آلته اعني الروح المنصب في وسط الدماغ
بسبب كثرة الحركة الفكرية ولقاء ومن التخيل يسكن فتنزع النفس عنه وتتصل بعالم القدس
بسهولة ولقاء وقع على النفس سانح غيبي تحرك التخيل اليه بسبب احد امرين احدهما
يعود الى التخيل وانه اذا استراح فترا كلاله وكان الوارد امرا غريبا منبها له
لكونه بالطبع سريع التنبه للامور الغريبة وثانيهما يعود الى النفس وهو ان النفس تستعمل
التخيل بالطبع في جميع حركاتها وافعالها فاذا قبله التخيل وكانت الشواغل منقطعة عنه
بسبب النوم او المرض انتقش منه في لوح الحس المشترك اشارة واذا كانت النفس قوية
الجوهر تسع للجوانب المتجاذبة لم يبعد ان يقع لها هذا الخلس والانتهاز في حال اليقظة فربما
نزل الاثر الى الذكر فوقف هناك وربما استولى الاثر فاشرق في الخيال اشراقا واضحا
واغتصب الخيال لوح الحس المشترك الى جهته فرسم ما انتقش فيه لا سيما والنفس الناطقة مطاوعة
له غير صارفة مثل ما قد تفعله التوهم في المرضى والممرورين وهذا اولى فاذا فعل هذا
صار الاثر مشاهدا منظورا او هتافا او غير ذلك وربما تمكن مثالا موقورا في الزينة او كلاما
محصور النظم وربما كان في احد احوال الزينة مثال الاثر النازل في اكثر احوال الرؤيا
الى الذكر الواقف هناك هو قول النبي ان روح القدس نفث في روعي كذا وكذا ومثال
استيلاء الاثر والاشراق في الخيال والارتسام الواضح في الحس المشترك ما حكي عن
الانبياء عليهم السلام من مشاهدة صور الملائكة واستماع كلامهم وانما يعد مثله التنظير
في المرضى والممرورين توهيمهم اشياء يتدبرون بسببها للمخوف الضعيف وبعدها في الاولياء
والاخيار تنويرهم القدسية التي يتبعها القوة فهذا اولى واحق بالوجوه من ذلك وهذا

النفث نفخ لطيف بلا ريق
والروع بالضم القلب
قيل كذا

وكالارتسام يكون بحصلان في الشدة والضعف فمنه ما يكون بغتة بسرعة جدا او
في مهلة ومنه ما يكون باستماع صوت ثم تنقطع اي بغتة بان صاح ومنه
ما يكون بغتة بسرعة مثل موفور الهيئة او استماع كلام محصد النظم ومنه ما يكون
في حال الرتبة وفي بعض النسخ في اجل احوال الرتبة وهو ما يعبر عنه بغتة بسرعة وجه
الله الكريم واستماع كلام من غير واسطة **اشارة** القوة المتخيلة جبلت محاكية
لكل ما يليها من هيئة ادراكية او هيئة مزاجية سريعة التنقل من الشيء الى شبهه او
الى ضده وبالجملة الى ما هو منه بسبب والمخصص اسباب جزئية لا محالة وان لم نحصل
نحن باعيانها ولو لم يكن هذه القوة على هذه الجبلة لم يكن لنا ما نستعين به في
انتقالات الفكر مستنتجا للحدود الوسطى وما يجري مجراها بوجه وفي تذكر امور
منسية وفي مصالح اخرى وهذه القوة ينزعها كل سانح الى هذا الاشتغال او
ينضبط وهذا اما لقوة من حال ضبط النفس او لشدة جلاء الصورة المنتقشة فيها
حتى يكون قبولها لما يشتد بها الوضوح متمكن التمثل فيتمكن صارف عن التلقي والتلقف
ضابط للخيال في موقف ما يلوح فيه حتى وكما ينفعل الحس كذلك ايضا محاكاة المتخيلة
للهيئة الادراكية كاللتين الخيرات والفضائل بصورة جميلة ومحاكاتها الشرور
والرذائل باضدادها ومحاكاتها للهيئة المزاجية كما لو كانت غلبة الصفراء بالالوان
الصفر وغلبة السوداء بالالوان السود وقوله ما نستعين به في اشتغالات
الفكر مستنتجا للحدود الوسطى او مستنتجا للحدود الوسطى نسختان اظهرهما الاخير
لان طلب الحد الاوسط لا يسمى استنتاجا انما الاستنتاج هو طلب النتيجة منه وما يجري
مجرى الحدود الوسطى هو الجزء المستثنى في القياسات الاستثنائية او ما يشبه الاوسط
في الاستقراءات والتمثيلات والمصالح الاخرى التي ذكرها هي ما يستعمله المتعقل
والتفكر في الامور الجزئية التي ينبغي ان يفعل او لا يفعل فهذه القوة تعني المتخيلة
ينزعها اي يقلقها ويحركها بسرعة كل سانح من خارج او باطن الى هذا الاشتغال
او ينضبط اي الى ان ينضبط وللضبط سببان لقلهما قوة النفس المعارضة لذلك
السانح

فانها اذا اشتدت وجب التحلل على ما تريده وتمنعه عن ان تتجاوز الى غيره كما يكون لاصحاب
الراي حال سكرهم في امر يهمهم وثانيهما شدة ارتسام الصورة في الخيال فانه صارف للتخيل
عن التلدد اي الالتفات يمينا وشمالا وعن التردد اي الذهاب قداما ووراء كما
تشغل الحس ايضا ذلك عند مشاهدة ما لعزيز يبقى اثرها في الذهن من الحس كما لو كان الحركة
جسمانية اذا اشتدت ادراكاتها قاصرة عن الادراكات الضعيفة كما مر والغرض من
ايراد هذا الفصل تمهيد مقدمة لبيان العلة في احتياج بعض ما يرسم في الخيال من الامور
القدسية حالتي النوم واليقظة الى التعبير والتاويل كما سيجيء **اشارة** فالاثر السانح
للنفس في حالتي النوم واليقظة قد يكون ضعيفا فلا يحرك الخيال والذكر ولا يبقى له اثر فيهما
وقد يكون اقوى من ذلك فيحرك الخيال الا ان الخيال يمعن في الانتقال ويتخلى عن الصريح
فلا يضبطه الذكر وانما يضبط انتقالات التخيل ومحاكاته وقد يكون قويا جدا ويكون
النفس عند تلقيه رابطة الجاش فيرتسم الصورة في الخيال ارتساما قويا جليا وقد يكون النفس
بها معينة فيرتسم في الذكر ارتساما قويا ولا تتشوش بالانتقالات وليس انما يعرض ذلك
في النوم من الاثار وحفظ بل وفيما يباشر في الحالتين فقط ان يحفظ الضبط وكذلك في
ذكرى وربما انتقلت عنه الى اشياء متخيلة يشكل معه فيحتاج الى التحليل بالعكس وتعبير
عن السانح المضبوط الى السانح الذي يحليه يستعمل عنها له وكذلك الى اول فربما اقتصر
ما اضلته منهما الاول وربما انقطع عنه وانما تتقصى بضرب من التحليل وانه ويبدل الاثار
الروحانية السانحة للنفس في النوم واليقظة مراتب في تفاوت ارتسامها او
شدتها وقد ذكر الشيخ منها مرتبة ضعيفا لا يبقى له اثر في الذكر ومتوسط تنتقل عنه المتخيلة
ويمكن ان يرجع اليه وقوي يكون النفس عند تلقيه رابطة الجاش اي ثابتة شديد الطبع
ويكون معنية بها ويحفظ ولا يزول عنها ثم ذكر ان هذه المراتب ليست لهذه الاثار
فقط بل لجميع الخواطر السانحة عند الذهن فمنها ما لا يشتغل الذهن عنه ومنها ما يشتغل
وينتقل الى ما يمكن ان يعود اليه بضرب من التحليل والى ما لا يمكن ذلك فيه **تنبيه** فما كان من
الاثر الذي فيه الكلام محفوظا في الذكر في حالتي اليقظة او النوم ضبطا مستقرا كان الهاما او وحيا

صراحا او حلما لا يحتاج الى تاويل او تعبير وما كان قد بطل هو وبقيت محاكياته
وتواليه احتاج الى احدهما وذلك يختلف بحسب الاشخاص والاوقات والعادات
الوحي الى تاويل والحلم الى تعبير الصراح اي الصرف وانما يختلف التاويل والتعبير
بحسب الاشخاص والاوقات والعادات لان الاشتغال للتخيل لا يتغير الى
مناسب حقيقي انما يكون فيه مناسب ظني او وهمي فلذلك يختلف بالقياس الى كل شخص
ويختلف ايضا بالقياس الى شخص واحد في وقتين او بحسب عادتين وباقي الفصل
ظاهر وبه قد تم المقصود من الفصلين المقدمين وتم الكلام في هذا المطلب
اشارة انه قد يستعين بعض الطباع بافعال يعرض منها للحس حيرة وللوهم وقفة
وللخيال وقفة فيستعد القوة المتلقية للغيب تلقيا صالحا وقد وجه الوهم الى غرض
بعينه فتخصص بذلك قبوله مثل ما يؤثر عن قوم من الترك انهم اذا افزعوا الى الكاهن
في تقدمة معرفة فزع هو الى شد حثيث جدا فلا يزال يلهث حتى يكاد يغشى عليه
ثم ينطق بما يخيل اليه والمستمعون يضبطون ما يلفظه ضبطا حتى يبنوا عليه تدبيرا
ومثل ما يشغل بعض من يستنطق في هذا المعنى بتامل شيء شفاف مرعش للبصر بترجرجه
او مدهش اياه بشفيفه ومثل ما يشغل بتامل لطخ من سواد براق وما اشبه ذلك
من براق وباشياء مترجرجة فان جميع ذلك مما يشغل بضرب من التحير وما يجري الخيال
تحيرا مجبرا كانه اجبار لا طبع وفي حيرتهما اهتبال فرصة الخلسة المكون والاكثر
ما يؤثر هذا فيمن طباعه ان يكون بطباعه الى الدهش اقرب وتقبول الاحاديث
المختلطة اجدر كالبله والصبيان وربما اعان عليه ذلك الاسهاب في الكلام المختلط
والايهام المتشبس لجن وكلما فيه تحير وتدهيش واذا اشتد توكل الوهم
بذلك الطلب يلبث ان يعرض ذلك الاتصال فتارة يكون لمحا الغيب ظنا من ظن
قوي وتارة يكون شبيها بخطاب من جني او هتاف من غائب وتارة يكون مع تراءي
من شيء للبصر مكافحة حتى يشاهد صورة الغيب مشاهدة تؤثر اي يروى والشد
الحثيث العدو والسريع ولهث الكلب اذا اخرج لسانه من التعب او العطش وكذلك
الرجل اذا اعيى
والرعش

الرعد والرعشة اي الرعدة والرجرجة الاضطراب في الدهش التحير اي حير موبر قرق
اي تلالاء ولمع وتمور مورا اي تموج موجا واهتبال الفرصة اي اغتنامها والاسهاب
اكثار الكلام والتشبيس التسبب الذي يهتش من يجنون بمس والتوكل اظهار
العجز والاعتماد على الغير وفلان يكلح في الامور اي يباشرها بنفسه والاشياء التي
ذكرها مما يشغل تامله من يستنطق في تقدمة معرفة ما والشيء الشفاف المرعش للبصر بترجرجه
يكون كالبلور المضلع والزجاجة المضلعة اذا ادير بحيال شعاع الشمس والشعلة القوية
المستقيمة والمدهش للبصر بشفيفه يكون كالبلور الصافي المستدير واما اللطخ من سواد
براق فمثل لطخ باطن الابهام بالدهن وبالسواد المشبب بالقطر حتى يبصر اسود براق
وتقابل به الشيء المضيء كالسراج فانه يحير الناظر اليه والاشياء التي تبرق فكالزجاج
المدور المملوء ماء الموضوعة بحيال الشمس او الشعلة والاشياء التي تمور فكالماء الذي
تموج شديدا في اناء او غيره لا لطائح النفخ او الريح بحيلة او للغليان الشديد وما شابه
وباقي الكلام ظاهر والغرض من هذا الفصل ايراد الاستشهاد للبيان المذكور فيما
مضى من الفصول مما يجري مجرى الامور الطبيعية **تنبيه** اعلم ان هذه الاشياء ليس سبيل
القول بها والشهادة لها انما يطلبون المكاسب والهالكين امور عقلية فقط وان كان ذلك امرا
معتمدا لو كان لكنها تجارب لما تثبت طلبت اسبابها ومن السعادة ان يتفق لمحبي الاستبصار
ان يعرض لهم هذه الاحوال في انفسهم او يشاهدوها مرارا في غيرهم حتى يكون
ذلك تجربة في اثبات امر عجيب له كون وجه وداعيا الى طلب سببه فاذا انفتح سبيل النفايد
واطمانت النفس الى وجود تلك الاسباب وخضع الوهم فلا يعارض العقل فيما
يرومه منها فذلك من اجسم العوائد واعظم المهمات اي لو اقتصت جزئيات هذا
الباب فاشلا هذا وما حكاه من صدقنا لطال الكلام ومن لم يصدق الجملة هان عليه
ان لا يصدق التفصيل تعالى ربنا القوم ربا اي رقيبهم فذلك لغة كنت لهم
طليعة موق برق هذا استعارة لطيفة للعقل المطلع على الغيب بالقياس الى سائر
القوى وباقي التفسير ظاهر وهذا اخر كلام في كتبه الاخبار على الغيب **تنبيه** و

قد سلف لك عن العارفين اخبار تكاد تاتي بقلب العادة فتبادر الى التكذيب وذلك
مثل ما يقال ان عارفا استسقى للناس فسقوا او استشفى لهم فشفوا او دعا عليهم
فخسف بهم وهلكوا بوجه اخر ودعا لهم فصرف عنهم الوباء والموتان والطوفان [في الهامش: وزلزلوا — والسيل]
او خشع لبعضهم سبع او لم ينفر منه طير او مثل ذلك مما لا ياخذ في طريق الممتنع الصريح
فتوقف ولا تعجل فان لامثال هذه اسبابا في اسرار الطبيعة ربما يتاتى لي ان اقص
بعضها عليك اقول لما فرغ عن بيان الايات القليلة المشهورة التي تنسب الى العارفين وغيرهم
من الاولياء اراد ان ينبه على اسباب سائر الافعال الموصوفة بخوارق العادات فذكر
في هذا الفصل ذكرا اجماليا وفي الفصل الذي يتلوه وانما قال تكاد تاتي بقلب العادة
ولم يقل تاتي بقلب العادة لان تلك الافعال ليست غير منتسبة الى عللها الموجبة اياها الجارية
للعادة انما هي خارقة بالقياس الى من لا يعرف تلك العلل والموتان بضم الميم على وزن الطوفان
موت يقع في البهائم اما الموتان على وزن الحيوان فهو ما خالف الحيوان من المقتنيات وهو
غير مناسب لهذا الموضع **تذكرة وتنبيه** اليس قد بان لك ان النفس الناطقة ليس
علاقتها مع البدن علاقة انطباع بل ضربا من العلائق اخر وعلمت ان هيئة العقل
وما يتبعه قد تتادى الى بدنها مع مباينتها له بالجوهر حتى ان وهم الماشي على جذع
موضوع فوق فضاء يصرعه اذ لا يصرعه لو كان الجذع على قرار ويفعل اوهام [في الهامش: الانسان]
الناس في امزجتهم مزاجا او دفعة وابتداء امراض او ازالتها فلا تستبعدن ان
يكون لبعض النفوس ملكة يتعدى تاثيرها بدنها ويكون لقوتها كانها نفس ما للعالم وكما
يؤثر بكيفية مزاج فيكون قد اثرت مبدا الجميع ما عددناه لغير بدنها من الكيفيات
لا سيما في جرم صار اولى به لمناسبة تخصه مع بدنها لا سيما وقد علمت انه ليس كل مسخن
بحار ولا كل مبرد ببارد فلا تستنكرن ان يكون لبعض النفوس هيئة القوة حتى يتعدى
في اجرام اخر ينفعل عنها انفعال بدنها فلا تستنكرن ان يتعدى عن قوى نفوس اخرى
يتعدى فيها لا سيما اذا كانت قد شحذت ملكتها بقهر قواها البدنية التي لها فتقهر شهوة
او غضبا او خوفا من غيرها **اقول** هذا الفصل يشتمل على ذكرين احدهما ان النفس الناطقة
ليست منطبعة في البدن فانها
هي قائمة بذاتها
لا تعلق لها
[في الهامش: هذا الكلام محذوف]

بالبدن غير تعلق التدبير والتصرف والاخر ان هيئة الاعتقادات الحكمية من الشرائع ونحوها
كالظنون والتوهمات بل كالخوف والفزع قد يتادى الى بدنها مع مباينة النفس بالجوهر
للبدن وللمشاهد الحاصلة من تلك الهيئات النفسانية وهاهنا ذكر امران احدهما
ان توهم الماشي على جذع يزلقه اذا كان الجذع فوق فضاء ولا يزلقه اذا كان
على قرار من الارض والثاني ان توهم الانسان قد يغير مزاجه اما على التدريج او
بغتة فينبسط روحه وينقبض ويحمر لونه وقد يبلغ هذا التغير حدا يأخذ البدن
الصحيح بسببه في مرض او يأخذ البدن المريض بسببه في افراق اي برء لانتعاش
يقال افرق المريض من مرضه افراقا اي افاق واما التنبيه فهو ان نعلم هذا انه ليس
ببعيد ان يكون لبعض النفوس ملكة يتجاوز تاثيرها عن بدنها الى سائر الاجسام ويكون
تلك النفوس لفرط قوتها كانها نفس مدبرة لاكثر اجسام العالم وكما يؤثر في بدنها بكيفية
مزاجية مباينة الذات لها كذلك ايضا يؤثر في اجسام العالم بما يجري مجراها وكن في الفصل المتقدم
اعني تحرز عنها في تلك الاجسام كيفيات هي مبادي تلك الافعال خصوصا في جسم صار
اولى به لمناسبة تخصه مع بدنه كملاقاة اياه او اشفاق عليه فان توهم متوهم
ان صدور مثل هذه الافعال لا يجوز ان يصدر عن النفس الناطقة لطلبه بان العلم
لا يقتضي شيئا لا يكون موجبا اثره اوله ولو كان بالالة ينبغي ان يتذكر انه ليس كل
مسخن بحار فان الشعاع مسخن وليس بحار ولا كل مبرد ببارد فان تصور الماء
مبرد وليس ببارد انما البارد الماء والمتخيلة تاثيرها فاذن لا يستنكر وجود نفس
يكون لها هيئة القوة حتى تتعدى في اجرام غير بدنها فعلها في بدنها وتتعلق بها بدل ان
غير بدنها فيؤثر في قواها تاثيرها في قوى بدنها خصوصا اذا شحذت ملكتها بقهر
قواها البدنية اي حددت يقال شحذت السكين اي حددته والمراد انها اذا
حصلت لها ملكة يقتدر بها على قهر قوى بدنها كالشهوة والغضب وغيرهما فهو له
فهي يقتدر بحسب تلك الملكة على قهر مثل هذه القوى من بدن غيرها قال الفاضل الشارح
هذا الاستدلال لا يفيد المقصود لان الحكم بكون الوهم موثرا في البدن لا يوجب الحكم بالكون

للنفس التي هي اشرف ماثرا عظم من تاثير الوهم وايضا التخيلات التي للعلل هي حال
المزاج كالغضب والفزع جسمانية فالاستدلال بكون القوى الجسمانية موجبة لتغيرات ما
يجوز ان يكون لبدنها على تعين هذه الافعال الغريبة اولا والاستدلال الذي يدل على كون
ان يكون لشخص هيئة القوة فان لا تعلق لهذا الاستدلال بالتنقيح فلا يكون مجردا فكا
المقصود ازالة الاستبعاد فقط كان الحاصل انه لا ليس عندنا ما يقتضي هذا المطلق
ولا ما ينافيه وهذا القدر يغني عن هذا التطويل واقول قوله هذا مبني على ظنه بان الشيخ
اثبت تعلق النفس بالبدن كلية كلها اصلا وقدم الكلام فيه لكن لما كان عند الشيخ ان
التوهم والتخيل بل الغضب والفزع ادراكات وهيئات تحدث في النفس بواسطة الالات
البدنية كان هذا الاعتراض ساقطا وايضا هذا الفاضل قد نسي في هذا الموضع قول
الشيخ ان من الامور ما يستطونا الحكماء اذا تبين اسبابها امور غفلتها انما هي تجارب طلبت
طلبت اسبابها والاليق الاكتفاء بالجملة في بيان الدعوى المذكورة **اشارة** هذه
القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلي الذي لها لما يفيده من هيئة نفسانية يصير للنفس الشخصية [في الهامش: الذكاء]
شخصها وقد يحصل لمزاج يحصل وقد يحصل بضرب من الكسب يجعل النفس كالمجردة لشدة الذكاء
كما يحصل للاولياء الابرار اقول لما اثبت وجود قوة لبعض النفوس الانسانية على القوى
التي هي مبدأ الافعال الغريبة المذكورة وجب ان يشار الى علة حصولها لتلك البعض من النفوس
فذكر الشيخ ان تلك العلة يجوز ان تكون غير مكتسبة بل كان البعض من النوع ويجوز ان تكون
او غيره اما حاصلا بالكسب او لا بالكسب فان الاقسام هي لا غير وتقرير كلامه ان هذه
القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلي منسوبة الى الهيئة النفسانية المستفادة من ذلك
المزاج التي هي النفس الشخصية الذي تغير النفس التي معها تشخصه وربما يحصل لمزاج طار وربما
يحصل بالكسب كالاولياء والفاضل الشارح ذكر ان الشيخ انما يحتاج الى اثبات هذه النفس لكونه
يكون النفوس البشرية عنده متحدة بالنوع مع انه لم يذكر في شيء من كتبه على ذلك شبهة فضلا
عن حجة والجواب ان وقوع النفوس البشرية تحت حد نوع واحد كاف في الدلالة
على انها واحدة بالنوع وقد ذكر مع هذا ما ذكر الشيخ في مواضع غير معدودة من كتبه **اشارة**
والذي يقع له هذا في جبلة النفس ثم
يكون خيرا رشيدا مزكيا لنفسه
فهو ذو معجزة

من الانبياء او كرامة من الاولياء وتزيده تزكيته لنفسه في هذا المعنى زيادة على مقتضى جبلته
فيبلغ المبلغ الاقصى والذي يقع له هذا ثم يكون شريرا ويستعمله في الشر فهو الساحر
وقد يكسر فرط نفسه من علوائه في هذا المعنى فلا يلحق شأو الاذكياء فيه الغلواء الغلو والشأو
الغاية والامد والمعنى ظاهر وهو ان الجبلة والكسب يحصلان الا في جانب الخير
فلذلك كان ذلك الجانب بعد ان في الوسط في الجانب الذي يقابله **اشارة** الاصابة بالعين تكاد
ان تكون من هذا القبيل والمبدا فيها حالة نفسانية معجبة تؤثر نهكا في المتعجب منه بخاصيتها وانما
يستبعد هذا من يفرض ان يكون المؤثر في الاجسام ملاقيا او مرسلا جزءا او منقلا كيفية في
واسطة ومن تامل اصولنا استسقط هذا الشرط عن درجة الاعتبار النهك التنقيص
من المرض وما يشبهه يقال نهكه فلان اي دنفه وضني ونهكته الحمى اي اضنته ونقص من لحمه
وانما قال الاصابة بالعين تكاد ان تكون من هذا القبيل ولم يجزم بكونها من هذا القبيل لانه انما
لم يجزم بوجوبها بل هي واشباهها من الامور الظنية والمؤثر في الاجسام بالملاقاة كتسخين النار
القدر مثلا ومنه جذب المغناطيس الحديد وبارسال الجزء كتبريد الكافور والماء ما يعلوهما من
الهواء وبنقل الكيفية في الواسطة كتسخين النار الماء الذي في القدر بل كانارة الشمس سطح الارض
على مقتضى الراي العامي **اشارة** ان الامور الغريبة العجيبة تنبعث في عالم الطبيعة عن مبادي ثلاثة
احدها الهيئة النفسانية المذكورة وثانيها خواص الاجسام العنصرية مثل جذب المغناطيس الحديد
بقوة تخصه وثالثها قوى سماوية بينها وبين امزجة اجسام ارضية مخصوصة بهيئات وضعية او
بينها وبين قوى نفوس ارضية مخصوصة باحوال فعلية وانفعالية مناسبة تستتبع حدوث اثار
غريبة والسحر من قبيل القسم الاول بل المعجزات والكرامات والنيرنجات من قبيل الثاني والطلسمات
من القسم الثالث اقول لما فرغ من ذكر السبب لجميع الافعال الغريبة المنسوبة الى الكاملين من الانسان
حاول ان يبين السبب لسائر الحوادث الغريبة الكائنة في هذا العالم فجعلها بحسب اسبابها
محصورة في ثلاثة اقسام قسم يكون مبدؤه النفس على ما مر وقسم يكون مبدؤه الاجسام
السفلية وقسم يكون مبدؤه الاجرام السماوية وهي بعضها لا يكون سببا لحالتين الا
ما لم ينضم اليها قابل مستعد ارضي وما في الكتاب ظاهر والفاضل الشارح جعل العلم المنسوب

الى الاجسام العنصرية باسرها نيرنجات وعد جذب المغناطيس الحديد في جملتها مخالف للعرف وكلام الشيخ لانه نسب النيرنجات وجذب المغناطيس الى خلال القسم لم يذكر ان ذلك القسم نيرنجات ولم يذكر في الطلسمات **نصيحة** اياك وان تكون تكيسك وتبرؤك عن العامة هو ان تنبري منكرا لكل شيء فذلك عجز وطيش وليس الخرق في تكذيبك ما لم يستبن لك بعد جليته دون الخرق في تصديقك ما لم تقم بين يديك بينته بل عليك الاعتصام بحبل التوقف وان ازعجك استنكار ما يوعاه سمعك ما لم تبرهن استحالته لك فالصواب ان تسرح امثال ذلك الى بقعة الامكان ما لم يذدك عنها قائم البرهان فاعلم ان في الطبيعة عجائب وللقوى العالية الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب ابتزى له اي اعترض له وانبرى قبله والطيش النزق والخفة والخرق ما يقابل الرفق وسرحت الماشية اي ارسلتها واهملتها وذاد اي طرد والغرض من هذا التنبيه النهي عن مذاهب المتفلسفة الذين يرون انكار ما لا يحيطون به علما حكمة وفلسفة والتنبيه على ان انكار احد طرفي الممكن خرج عن حد ليس الى الحق اقرب من الاقرار بطرفه الآخر من غير بينة بل الواجب في مثل هذا المقام التوقف ثم ختم الفصل بان وجوه العجائب في عالم الطبيعة ليس بعجب وصدور الغرائب عن الفاعلات العلوية والقابلات السفلية ليس بغريب **خاتمة ووصية** ايها الاخ اني قد مخضت لك في هذه الاشارات عن زبدة الحق والقمتك قفي الحكم في لطائف الكلم فصنه عن المبتذلين والجاهلين ومن لم يرزق الفطنة الوقادة والدربة والعادة ولا يكن صغاه مع الغاغة او كان من ملحدة هؤلاء المتفلسفة ومن همجهم فان وجدت من تثق بنقاء سريرته واستقامة سيرته وبتوقفه عما يتسرع اليه الوسواس وبنظره الى الحق بعين الرضا والصدق فآته ما يسألك منه مدرجا مجزأ مفرقا تستفرس مما تسلفه لما تستقبله وعاهده بالله وبايمان لا مخارج لها ليجري فيما يؤتيه مجراك متاسيا بك فان اذعت هذا العلم او اضعته فالله بيني وبينك وكفى بالله وكيلا اقول مخضت اللبن اذا اخرجت زبده واللبن والزبد زبد اللبن والزبدة اخص والقمتك
والعشبة التي
الذي

مالي

ما

يؤثره الضعيف واستبدال التوت امتهانه وترك صيانته والوقاد المشتعل بسرعة والدربة العادة والجراءة على الحرب وكل امر وصعاه صغا او صغه والغاغة من الناس الكثير المختلطون والملحد في الدين اي مائل عنه وعادل والهمج جمع همجة وهي ذباب صغير يسقط على وجوه الحمير والغنم واعينها ويقال للرعاع من الناس لا نظام لهم همج ووثق به يثق بالكسر فيهما ويتسرع اي يتبادر والوسوسة حديث النفس وكذا الاسم منها الوسواس ودرجه الى كذا اي ادناه منه على التدريج واستفرس طلب الفراسة واسلفت اي اعطيت فيما تقدم وتأسى به اي اقتدى والاذاعة الخبر اي افشاه واعلم ان العقلاء اذا اعتبر عقائدهم بالقياس الى المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية كانوا اما معتقدين لها واما معتقدين لاضدادها واما خالين عنها غير معتقدين للقسمين وكل واحد من المعتقدين لها ولاضدادها اما ان يكونوا جازمين او مقلدين ففيهم خمس فرق والمعتقدون للحقائق الجازمون فيها يتفرقون الى واصلين وطالبين والطالبون لها طالبون بحدودهم قدرهم وطالبون لا يعرفون قدرهم والواصلون مستغنون عن التعليم فهي هنا ست فرق والشيخ امر في هذا الفصل بصيانتها عن خمس فرق منهم اولهم الطالبون الذين لا يعرفون قدرهم وهم المبتذلون والثاني المعتقدون لاضدادها وهم الجاهلون والثالث الخالون عن الطرفين وهم الذين لم يرزقوا الفطنة الوقادة والدربة والعادة والرابع المقلدون لاضدادها وهم الذين صغاهم مع الغاغة والخامس المقلدون لها وهم ملحدة هؤلاء المتفلسفة وهمجهم واما الفرقة السادسة وهم الطالبون الذين يعرفون قدرهم فقد امر امتحانهم بارتكاب امور اشار اليهم بها فاشار الى عقولهم النظرية وهو الوثوق بنقاء سريرتهم والثاني الى عقولهم العملية وهو الوثوق باستقامة سيرتهم واشار الى رجعانه اليهم بالقياس الى مطالبهم لقصده بالقياس الى النفس المتناقض للحق وهو تحرزهم عن مزال الاقدام وتوقفهم عما يتسرع اليه الوسواس ونظرهم بالقياس الى الحق وهو نظرهم الى الحق بعين الرضاء والصدق امر بعد حصول هذه الشرائط بالاحتياط البالغ عقلا ورسما حسبما ذكر وختم به

وصيته وهذا آخر فصول الكتاب فهذا ما تيسر لي من حل مشكلات كتاب الاشارات والتنبيهات مع قلة البضاعة وقصور الباع في هذه الصناعة وتوزع البال وتراكم الاشتغال والتزام الشرط المذكور في موضع الاقوال وانا اتوقع ممن يتوجه اليه كتابي هذا ان يصلح ما يعثر عليه من الخلل والفساد بعد ان ينظر فيه بعين الرضا ويجتنب طريق العناد والله ولي السداد والرشاد منه المبدأ واليه المعاد والصلوة على رسوله محمد وآله اجمعين الطيبين الطاهرين وسلم عليهم سلاما دايما

قد وقع الفراغ من تحريره في العاشر من شهر محرم الحرام على ايدي اضعف العباد واحوجهم الى الغفران المتوكل على الله كثير العصيان حسن بن احمد المرسوم عفى عنهما العفو الغني
سنه
٨٨٩

تحرير ... سنه ... ١٢٣٤